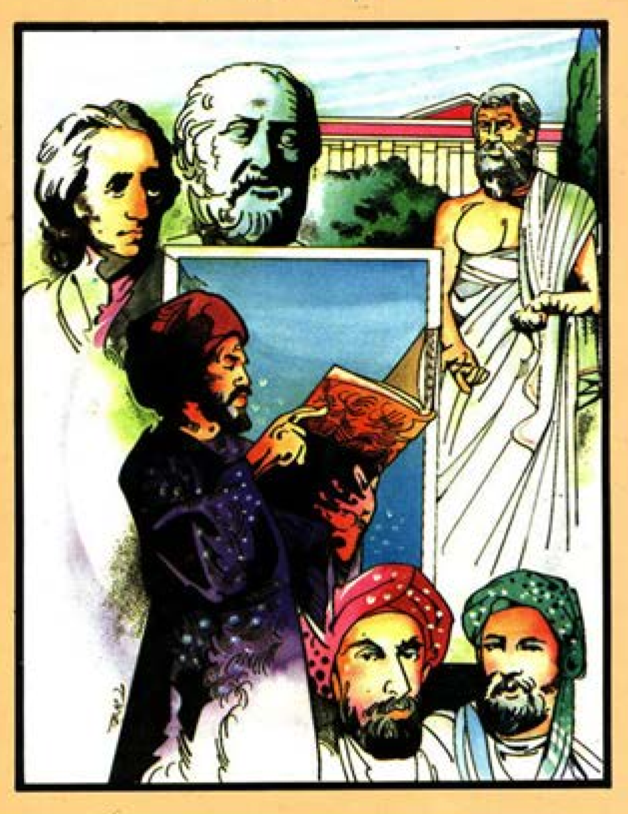
الأعلام من الفلاسفة

تأليف
الأستاذ الدكتور فاروق عبد المعطي
وكيل كلية الآداب - جامعة المنصورة

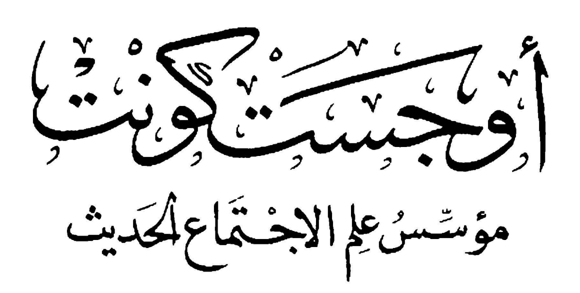
أوجست كونت

مؤسس علم الاجتماع الحديث



دار الكتب العلمية

الأعلام من الفلاسفة



أوجست كونت

مؤسس علم الاجتماع الحديث

تأليف
الأستاذ الدكتور فاروق عبد المعطي
وكيل كلية الآداب / جامعة المنصورة



دار الكتب العلمية
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

دار الكتب العلمية بيروت - لبنان
ص.ب: ١١/٩٤٢٤ - تلكس: Nasher 41245 Le
هاتف: ٣٦٦١٣٥ - ٨١٥٥٧٣ - ٨٦٨٠٥١ - ٦٠٢١٣٣
فاكس: ٠٠/ ٩٦١١/٦٠٢١٣٣ - ٠٠/١٢١٢/٤٧٨١٣٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المؤلف
مولد علم الاجتماع

بدأ القرن التاسع عشر في أعقاب ثلاث ثورات أولها الثورة الأمريكية التي كانت ثورة في صورة عصيان شعب مستعمر، وكان نتيجة ذلك تكوين أول حكومة جمهورية في الأزمنة الحديثة، والتي من خلالها تمثّل أفكار المساواة والسعادة البشرية حجر الزاوية في النسق السياسي والاجتماعي. وثانيها الثورة الفرنسية التي تعتبر أكثر عنفاً وصراخة، لأثرها السريع والواضح ـ السلبي والإيجابي ـ الذي انعكس على الأنساق السياسية لأوروبا وأمريكا، وأصبح نموذجاً لكل الثورات اللاحقة. لم تكن فرنسا بعيدة عن السياق الاجتماعي والظروف التي سيطرت على أواخر القرن الثامن عشر، ولكن كان هناك وعي لدى طبقة الشعب النامية في المدينة والقرية بالضجر من الآثار الناجمة عن العصور الوسطى، وكان هذا الوعي يفترض إمكانية إيجاد نسق اجتماعي جديد يتسم بالتحرير من الأغلال. أما الثورة الثالثة فهي الثورة الصناعية التي اتجهت نحو تحوّل البناء الأساسي ـ الاقتصادي والاجتماعي ـ في أوروبا وبقية أنحاء العالم. لقد كان نموّها بطيئاً، وأحياناً بطرق خفيّة، إلاّ أن تقدّم العلم

والرياضيات عمل على تعجيل عملية اختراع الآلة لتحلّ محل العمل الإنساني لكي تزيد من الإنتاج. وبهذا حدثت تأثّرات لقوى الإنتاج الجديدة في النسق الاجتماعي.

وفي ذلك الحين، وضع آدم سميث أُسس علم الاقتصاد، والذي عن طريقه يمكن تحليل عوامل الإنتاج المعقدة والتجارة والسوق، على أساس مبادىء عقلية ثابتة، وجاءت خطوط أخرى من الفكر من مصادر عديدة، حاولت فهم مدى التغيّر الذي حدث في النسق الصناعي الجديد، وكانت هذه الخطوط تلتقي جميعها نحو التفكير في الإنسان، وكان سان سيمون (١٧٦٠ ـ ١٨٢٥) أول مَن عمل على تعميق النظرة في المضامين الاجتماعية والسياسية للتصنيع، وكانت لأفكار سان سيمون أثرها في أفكار أوجست كونت وظروف عصر التنوير والعقلانية والفكر الحرّ، مدرسة فكرية حملت مشعل علم الاجتماع في فرنسا، وكان من أبرز أعضاء هذه المدرسة إميل دوركايم الذي تأثر بالفكر الديكارتي والمذهب الوضعي الذي أرسى قواعده أوجست كونت، ووضع دوركايم أصول ومناهج علم الاجتماع، وتطرّق لموضوعات ذات أهمية في التراث السوسيولوجي.

ومثلما كان الحال في فرنسا، اتخذ علم الاجتماع مَساراً متميّزاً في بريطانيا، إذ ارتبط بالذوق البريطاني من أجل المسمّى نحو حل نهائي وقاطع للنظام الإقطاعي الذي ساد أوروبا، والتحوّل

الصناعي الذي لفت الأنظار إلى ضرورة تحليله وتفهّمِهِ. ويمكن القول بأن دافيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٦) هو مُوجِد هذه الحركة الفكرية التي كان لها الأثر للتحوّل إلى الفلسفة الإمبيريقية التي عاشت في النصف الأول من القرن التاسع عشر في علم النفس الترابطي. كما كان لآدم سميث آثاره في تحوّل الفكر البريطاني بعيداً عن الاهتمام بالمشكلات الاجتماعية ومتّجهاً نحو تهذيب وتعديل النظرية الاقتصادية ومبادىء الاقتصاد خلال القرن التاسع عشر.

ويعتبر هربرت سبنسر أعظم عالِم اجتماع أنتجته إنجلترا. إذ سيطر على الفكر الاجتماعي زهاء نصف قرن، واستمرت أعماله موضع الاعتبار في أمريكا. كما أن نظرية دوركايم عن المجتمع تأثّرت تأثّراً مباشراً بالنظرية السوسيولوجية الخاصّة بسبنسر، وكانت فلسفة برجسون ردّ فعلٍ إلى حدٍّ ما لنظريات سبنسر البيولوجية.

وإذا كان علم الاجتماع في ألمانيا قد تأخّر ظهوره، وكانت أُصوله غير مباشرة إذا ما قِيسَت بمكانة علم الاجتماع في فرنسا، فإن التراث الفلسفي في ألمانيا كان متزايداً واصطبغ بالسياسة المرتبطة بالقضايا الكبرى التي يعيشها العالم. ويمكن أن تكون أعمال كانط الفلسفية المرتبطة بدراسة القانون والمجتمع والحياة الخلقية والمساواة، أساساً نظرياً لعلم جديد عن المجتمع، وجاء ماركس متأثّراً بأفكار هيجل، ووضع نظرية ثورية للمجتمع يمكن أن

تكون مرشداً في دراسات البناء والتغيّر الاجتماعي، وإن كانت هناك بعض الانتقادات التي وُجّهت إليها.

وكتبـــه،

الدكتور - فاروق محمود عبد المعطي
جمهورية مصر - محافظة المنيا - سملوط
ش - الكرنك - بجوار مسجد الشريف

اوجست كونت

(١٧٩٨ - ١٨٥٧ م)

١ ـ نشـــــأته :

فيلسوف فرنسي، وُلِد في مدينة مونبليـه Montpellier وبعد أن أتمّ دراسته الجامعية شغل وظيفة مُعيد بمدرسة الهندسة، ثم عُيِّن بعد ذلك سكرتيراً لسان سيمون وعاونه في إخراج أبحاثه ومؤلّفاته إلى حيِّز الوجود، ويُعَدّ من أوائل المؤسِّسين لعلم الاجتماع الحديث[١]. وفلسفته في الحياة وفي المجتمع متأثّرة بأفكار مَن سبقوه من فلاسفة القرن الثامن عشر، كما أنه شعر بالاضطرابات التي سادت عصره ومجتمعه، وعاصر تقدّم العلوم والاكتشافات في النصف الأخير من القرن التاسـع عشر، وكـوّن لنفسه فلسفـة هدفهـا إعادة تنـظيم المجتمع.

وأثناء قمّة الفكر الديكارتي، بدأ كونت دراسة مشكـلات المجتمع بروح عقلية من خلال إطار فكري نصوّري محدّد[٢]. ومن أهم مؤلّفاته «الفلسفة الوضعية» في ستّة أجزاء بدأ نشره من عام

---

(١) جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، ص ٧١.

(٢) J.H. Abraham, op. cit., p. 86.

١٨٣٠ حتى ١٨٤٢. و«دروس في الروح الوضعية» عام ١٨٤٤، و«نسق السياسة الوضعية» في أربعة أجزاء نشرت من عام ١٨٥١ حتى ١٨٥٤. و«عقيدة الدين الوضعي» عام ١٨٥٢، و«التركيب أو التأليف الموضوعي» عام ١٨٥٦، أي قبل وفاته بعام واحد.

٢ ـ الدعوة لقيام علم الاجتماع:

يذكر كونت ستّة علوم أساسية، ويرتبطها على هذا النحو: الرياضيات، علم الفلك، علم الطبيعة، علم الكيمياء، علم الحياة، علم الاجتماع. ويرى أن هذه العلوم مُكتَسَبة بالاستقراء. حتى الرياضيات، فيمكن اعتبارها علماً عقلياً بحتاً بالرغم من أصله الاستقرائي، والاستقراء يعني دراسة الواقع للخروج بنتائج وقضايا نظرية. وعلى هذا، فليس هناك علم عقلي بحت، وأن الفلسفة الواقعية هي جملة العلوم الواقعية.

وهكذا، يتوّج هذه العلوم علم جديد هو «علم الاجتماع» الذي يعتبر أكثر هذه العلوم تعقيداً وتركيباً. وهو علم يقوم على دراسة المجتمعات من الناحية الموضوعية والطبيعية، ومن هنا يجب تطبيق المنهج الموضوعي على دراسة الظواهر الاجتماعية على أساس الملاحظة الموضوعية التي يمكن أن تنتهي بعلم الاجتماع إلى قوانين سوسيولوجية عامّة تفسّر الظواهر الاجتماعية.

لقد وضع أوجست كونت علم الاجتماع على خريطة العلم، ليس فقط لمجرّد اختراع المصطلح للعلم الذي يدرس المجتمع، ولكن لأنه الدراسة العلمية الأولى للمجتمع، بحيث يمكن الاهتمام

بدراسة حقيقة موضوعية خالصة من خلال التزام ذلك العلم بالوضعية، وفي هذا مزج كونت بين التجديد الفكري ووضوح التصوّر والمعالجة الواسعة المدى للأفكار، بحيث لا نجد نظيراً له يجمع هذه الخصائص في تاريخ الفكر الاجتماعي. فقد نبع تجديده للفكر من خلال ترشيد الإحساس الذي يتأتّى بطريق طبيعي للشخصية العلمية الموضوعية غير العاطفية، وجاء وضوح فكره من خلال الوعي العميق بالعمليات التاريخية التي تراكمت وبلغت ذروتها في وضعية العلم، وضرورة بناء نسق فكري واقعي مستقل، يمكن عن طريقه فهم هذه العمليات والإسهام في تحسين ظروف الحياة الاجتماعية. وإذا اكتسب لعلم الاجتماع الوجود، فإنّه العلم الأكثر تعميماً ـ من وجهة نظره ـ يأتي في خاتمة قائمة كل العلوم التعميمية الأخرى(١).

هذا العلم من إبداع أوجست كونت، وقد خصّص له ثلاثة مجلدات من كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية» دعاه Sociologie فذاع هذا الاسم، وعرفه بأنه: «العلم الذي يتّخذ له موضوعاً هو ملاحظة الظواهر العقلية والأخلاقية التي بها تتكوّن الجماعات الإنسانية وتترقّى». وكثيراً ما يسمّيه بالفيزياء الاجتماعية Sociale physique أو العلم الاجتماعي الطبيعي ليدلّ على منهجه الاستقرائي، وليميّز بينه وبين علم السياسة الذي ينهج نهجاً قياسياً ابتداء من فكرة الطبيعة البشرية أو من عنايته بالدولة أولاً، وهذا لا يمنع من أن يتضمن علم الاجتماع مسائل جوهرية من علم النفس

---

(١) Ibid, pp. 86 - 87.

والاقتصاد السياسي والأخلاق وفلسفة التاريخ. والعلم فيه لأجل العمل، فإننا ـ ولو أن الإنسانية تنمو طبقاً لقوانين ضرورية ـ نستطيع استعجال التقدّم وتلطيف الأزمات بتوفير الظروف الملائمة، وذلك إما بتعديل ظروف الحياة المادية كالتربة والغذاء، أو بتعديل ظروف الحياة الاجتماعية بالأخذ عن حضارات مختلفة، أو بتدبير حكومي [1].

ونلاحظ أن أوجست كونت لم يضع لعلم النفس مكاناً في تصنيفه الشهير للعلوم، إذ كان يعتقد أن كل ظاهرة نفسية يمكن الوصول إلى تفسيرها إذا رجعنا إلى علم الحياة من ناحية، وإلى علم الاجتماع من ناحية أخرى[2].

ولذلك فإن ما دعا كونت إلى إنشاء تلك الدراسة متمثّلاً في حرصه على إصلاح المجتمع وتخليصه من عوامل الاضطراب والفساد، وذلك أنه رأى المجتمع البشري في عصره يشمله الفساد في مختلف نواحي حياته، وأن السبب الرئيسي في فساد هذا يرجع إلى فساد الأخلاق، وأن السبب في فساد الأخلاق يرجع إلى فساد التفكير واضطراب طرق الفهم[3].

واعتقد كونت ـ مثل الكثيرين من مُعاصريه ـ أن المجتمع

---

(١) يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٣٢٣، دار المعارف، ١٩٧٩.

(٢) السيد محمد بدوي، نظريات ومذاهب اجتماعية، ص ١٨٧، دار المعارف، بمصر ١٩٦٩.

(٣) علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون، عالم الكتب، ص ٣١٢، ١٩٧٢.

الحديث في أزمة نتيجة لاختفاء أحد النظم الاجتماعية وميلاد نظام اجتماعي جديد. بمعنى التعارض بين النموذج الصناعي الحربي الديني، والنموذج الاجتماعي الصناعي العلمي، وهذا ما يدعو لقيام علم وضعي اجتماعي هو علم الاجتماع[1].

أعلن أوجست كونت عن نشأة علم الاجتماع بوصفه علماً مستقلاً في ذاته لدراسة الظواهر الاجتماعية دراسة وضعية، أي دراسة علمية شأنه في ذلك شأن علوم الطبيعة والكيمياء والبيولوجيا التي تُدرَس ظواهرها في ضوء مناهج البحث العلمية، ولعلّ الضرورة التي حَدَت به إلى إنشاء هذا العلم هي رغبته في إصلاح المجتمعات المعاصرة له وانقاذها من مظاهر الفوضى الضاربة أطنابها في مختلف شؤون الحياة الاجتماعية من سياسية واقتصادية وأخلاقية وتربوية، لأنه كان يؤمن بفكرة أساسية مؤدّاها أن الفلسفة ليست لها غاية مطلقة في ذاتها، ولكنها وسيلة للوصول إلى غايات عملية تخدم أغراض الإصلاح الاجتماعي وتُسهِم في الارتقاء بالمستويات الاجتماعية والأخلاقية والدينية[2].

وعندما ظهرت شكلة إصلاح المجتمع الفرنسي وإعادة تنظيمه بعد ثورته الشهيرة، اختلف كونت مع جمهرة المُصلِحين والمشرعين المعاصرين له. لأن هؤلاء نظروا إلى المسألة نظرة

---

(١) مصطفى الخشّاب، علم الاجتماع ومدارسه، الكتاب الأول، تاريخ التفكير الاجتماعي وتطوّره، ص ١٠٥، الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٦.
(٢) المرجع السابق، ص ١٠٦.

سطحية، وحاولوا معالجة الأمور بسرعة وطفرة وارتجالية، أما كونت فرأى أن المهمة شاقّة وعسيرة وتتطلّب مجهوداً طويلاً لا بدّ أن يمهّد له بوضع فلسفة جديدة للقضاء أولاً على مظاهر الفوضى في التفكير، وعلى الاضطرابات في مناهج البحث المستخدمة في دراسة ظواهر العلوم.

ويمتاز كونت عن مُعاصِريه بأن ألقى على المجتمع الذي عاش فيه نظرةً أوسع نطاقاً وأسبر غوراً، فاتّضح له مدى الاضطراب العقلي الذي يتصوّره، واتّضح له أيضاً أن التيارات العنيفة التي تقذف بالمجتمع لا يمكن أن نعزوها إلى أسباب سياسية أو اقتصادية بسيطة، بل هي ناشئة عن الاضطراب الخلقي وفساد معايير الرأي العامّ، وهذا ناشىء بدوره عن الفوضى العقلية، إذ إن كل ما يعتور التفكير من اضطراب وفساد لا بدّ أن يتردّد صداه في مختلف مظاهر النشاط الاجتماعي. فكأن الجهاز الاجتماعي، أو الحركة الاجتماعية، ترتكز في نهاية تحليلها على التفكير الذي يعتبر في نظره المحور الأساسي الذي تدور حوله كل مظاهر الحياة الاجتماعية، لأن المجتمع ليس في حاجة إلى انسجام المصالح المادية والمنافع المتبادلة فحسب، بل هو في حاجة كذلك إلى اتّفاق عقلي ووحدة فكرية، وذلك لضمان استقراره وتقدّمه[1].

وعلى هذا يتحدّد هدف علم الاجتماع بدراسة الكائن الاجتماعي من جميع نواحيه، ذلك لأن المجتمع يتكوّن من محصلة

---

(١) جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ٧٢ ـ ٧٣.

المعارف الفكرية والروحية والموضوعية التي تربط الأجيال كُلاً بالآخر، ومن ثمّ فإن المجتمع يتشكّل من الأفراد القابلين للتغيير والتطوّر، لأن المجتمع سريع القابلية للتكيّف مع الظواهر الخارجية بمختلف أنواعها[1].

ويرى كونت أن النظم الاجتماعية تتوقّف على العادات والعُرْف، كما تتوقف العادات الخلقية بدورها على المعتقدات، فيجب إذن تنظيم طريقة التفكير قبل وضع النظم الجديدة، وهذا لا يحدث إلاّ عن طريق الآراء التي تتقبّلها العلوم، فالتنظيم الاجتماعي يتوقّف في النهاية على التنظيم العقلي[2].

وعلى هذا يجب النظر في إمكانية إيجاد مجموعة من المبادىء والأفكار التي تتّفق حولها جميع العقول، وفي هذا يرى كونت أن هناك مجموعة من العلوم التي لا يمكن أن تختلف العقول السليمة على مبادئها، وهي الرياضيات وعلوم الطبيعة، وبذلك فلكي نعمل على تحقيق الوحدة بين الأفكار على نمط هذه العلوم، فعلينا الاهتداء إلى مناهج البحث فيها. وموجز القول إن فلسفة كونت ترمي إلى اكتشاف الحقائق الأساسية لتحقيق الوحدة بين العقول من جانب، وإلى وضع القواعد العلمية الصحيحة لعلم الاجتماع على ضوء هذه الحقائق من جانب آخر.

---

(١) السيد محمد بدوي، مبادىء علم الاجتماع، دار المعارف بمصر، ١٩٧٣، ص ١٠٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١١٠.

وكما كـان كونت متأثراً بالعلوم الطبيعية والرياضيات ـ كما سبق أن أوضحنا ـ فإننا نجده في دراساته المبكرة في علم الاجتماع كان متأثراً إلى حدٍّ كبير بالبيولوجيا (علم الحياة). ولذلك فـإن المجتمع من وجهة نظره، عبارة عن مجموعة من الأفراد الذين ينشأ بينهم نظام تقسيم العمل، ويتعاون الجميع في سبيل تحقيق أهداف مشتركة دون إغفال السّعي وراء بعض الأغراض الفردية. وهذا التعريف يجعل من المجتمع حقيقة خارجية يمكن دراستها عن طريق الملاحظة الخارجية، كما تدرس أنواع الحيوان أو النبات[١].

٣ ـ موضوع علم الاجتماع:

وقد حاول كونت في كتابه «السياسة الوضعية» أن يدعم تعريفه الشكلي لعلم الاجتماع الذي أورده في كتابه «الفلسفة الوضعية» حيث يخصّص علم الاجتماع في أحد مواضع هذا المؤلّف لدراسة كليّة لظواهر العقل البشري والأفعال الإنسانية، ويوضح كونت في موضع آخر أن علم الاجتماع لا يدرس العقل في حدّ ذاته، ولكنه يهتمّ بالنتائج المتراكمة والمتجمّعة عن استخدام العقل وممارسته، وطالما أن كونت لم يتخلّ عن تصوّره لعلم الاجتماع، بوصفه علماً نظرياً للظواهر الاجتماعية، فإن المحصلة الكلية لهذه الظواهر كما

---

(١) السيد محمد بدوي، مبادىء علم الاجتماع، دار المعارف بمصر، ١٩٧٢، ص ١٠٨.

يعرفها تتمثّل في النتائج المتراكمة والمتجمّعة عن استخدام العقل وممارسته[١].

ويعطي أوجست كونت إسهاماً أصيلاً يعتبر نقطة تحوّل في تاريخ الفكر السوسيولوجي، عندما ميّز بين مجموعتين من القضايا أو المشكلات المتميّزة، ولكنها متّصلة، تلك التي تهتم ببناء المجتمع كما هو، وأجزائه والعلاقات المتداخلة بين كل منهـا، وذلك الكل الذي يتكوّن من الأجزاء، وبمعنىً آخر مورفولوجيا المجتمع التي أعطاها كونت اسم الستاتيك statics. وثانياً تلك القضايا المهتمة بحركات المجتمع نحو غايات جديدة نتيجة للتغيّر الذي يُصيب الأفكار والنّظم، والتي أعطاها كونت اسم الديناميك Dynamics. حسب آراء كونت، يجب أن يتأتّى التغيّر من خلال الأفكار[٢].

وبناءً على ذلك يمكن أن يدرس المجتمع في حـالتين: الأولى، حالة الاستقرار وهو مـا أطلق عليه كـونت «الاستاتيكـا الاجتماعية». والثانية، حالة التطوّر أو التغيّر، وهي ما أطلق عليها «الديناميكا الاجتماعية».

والاستاتيكا الاجتماعية عبارة عن دراسة لبحوث فلسفة التاريخ أو دراسة الحضارة الإنسانية من ناحية تطوّرها، وتنقيحها واستكمال دراستهـا، وتخليصها من صبغتهـا الفلسفية، والامتثـال للمنهـج

---

(١) تياشيف، نظرية علم الاجتماع، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف بمصر، ١٩٧٤، ص ٣١.

(٢) J.H. Abraham, op. cit., p.87.

العلمي[1]. وتهدف الاستاتيكا الاجتماعية إلى معرفة الشروط الأساسية أو الضرورية للوجود الاجتماعي. وأهم هذه الشروط «التعاون» الذي لا بدّ أن يحدث بين الأفراد المختلفين من حيث نزعاتهم ورغباتهم وتطلّعاتهم، إلاّ أنهم يتّفقون في غريزة حبّ الغير التي تعمل على إيجاد نوع من التعاون بينهم.

ومن هنا استطاع أوجست كونت أن يضع أصول قانون التضامن. وملخّص هذا القانون أن مظاهر الحياة الاجتماعية يتضامن بعضها مع بعض، وتسير أعمال كل طائفة منها منسجمة مع أعمال ما عداها، وتتضافر جميعها على حفظ المجتمع وصيانة حياته، فهي تشبه أجهزة الجسم الحيّ إذ يختصّ كلّ منها بوظيفة تختلف عن وظيفة ما عداه، ولكن تنسجم هذه الوظائف كلها بعضها مع بعض وتتضامن وتتضافر على حفظ الكائن وصيانة حياته[2].

ومع ذلك، فليس «الفرد» هو وحدة المجتمع الأساسية. إن هذه الوحدة متمثّلة في «الأسرة» التي يظهر فيها التعاون، كما يظهر - أيضاً - تقسيم العمل. وعليه، يجب الاهتمام بالأسرة حتى يتحقّق تماسك البناء الاجتماعي للمجتمع ذاته.

أما الديناميكا الاجتماعية فهي دراسة الحركات والتغيّرات التي تطرأ على نظم المجتمع وبنائه الاجتماعي. وفي هذا يرى كونت أن هناك مراحل مرّت بها الإنسانية حتى انتهت إلى المرحلة الموضوعية

---

(1) علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون، ص ٢١١.
(2) المرجع السابق، ص ٢٢٥.

(الوضعية) منذ الثورة الفرنسية، حيث استقلّ التفكير الإنساني بعيداً عن النظم التي كانت تعوق التقدّم.

ويرى الدكتور علي عبد الواحد وافي أن الديناميكا الاجتماعية عبارة عن «طائفة من البحوث التي كانت سابقة لأوجست كونت، وهي الطائفة التي اشتهرت بحوثها باسم «فلسفة التاريخ» أو دراسة الحضارة الإنسانية من ناحية تطوّرها، وأكمل دراستها وخلّصها من صبغتها الفلسفية، ونهج في علاج حقائقها نهجاً علمياً، أو زعم أنه نهج هذا النهج»[1].

إن الفائدة الوضعية العملية ـ من وجهة نظر كونت ـ هي اكتشاف شروط النظم الاجتماعية من حيث التوازن الاجتماعي، ومن ناحية الديناميكا اكتشاف قوانين التقدّم، والنظام يؤدّي إلى التقدّم، والتقدّم والنظام هما شِعار السياسة الوضعية[2].

ويرى الدكتور علي عبد الواحد وافي أن أوجست كونت قد جانبه التوفيق في جميع ما انتهت إليه دراساته، سواء في الديناميك أو الاستاتيك الاجتماعي، ويرجع ذلك إلى أنه لم يستنطق الحوادث، ولم يلاحظ الواقع والتاريخ ملاحظة أمينة صادقة، عندما استوحى مبادئه الفلسفية وما كان يدين به من آراء في شؤون الكون والتفكير، وقد تصيّد لهذه الآراء ولهذه المبادىء ما يؤيّدها من

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١١.

(٢) جاستون بوتول، مرجع سابق، ص ٧٤.

الحوادث، وحال هواه بينه وبين النظر إلى مئات الشواهد الواقعية التي تدلّ على بطلانها[1].

ومع ذلك، فيمكن تقسيم مصطلح الاستاتيكا ـ منطقياً ـ إلى جزأين: دراسة الطبيعة البشرية من ناحية، ودراسة الطبيعة الاجتماعية من ناحية أخرى. أو بمعنى آخر: بناء الطبيعة البشرية، وبناء الطبيعة الاجتماعية[2].

ومن تفسير الطبيعة البشرية نعود إلى تفسير الطبيعة الاجتماعية حيث يبحث كونت في الجزء الثاني من كتابه «السياسة الوضعية» نظرية الدين ونظرية الملكية، ونظرية الأسرة، ونظرية اللغة، ونظرية الكائن العضوي الاجتماعي أو تقسيم العمل، وينتهي الكتاب بقسم عن النظام الاجتماعي وقسم عن حدود التنوّعات، وهذه الفصول تشكّل في مجموعها نظرية كونت عن البناء الأساسي للمجتمعات[3].

إن العلم الحقيقي للعقل البشري هو ما نسمّيه اليوم بعلم اجتماع المعرفة، والعلم الحقيقي للعقل الإنساني هو تحليل وملاحظة وفهم قدرات العقل البشري كما يبدو لنا من خلال إنتاجاته خلال التاريخ، وعلم الاجتماع ـ أيضاً ـ هو علم العقل البشري، لأن

---

(١) علي عبد الواحد وافي، عبقريات ابن خلدون، مرجع سابق، ص ٢٢٦.
وكذلك: علي عبد الواحد وافي، علم الاجتماع، مرجع سابق، ص ١١٧ - ١١٨.

(٢) Roymond Aron, op. cit., p. 91.

(٣) Ibid., p. 95.

طريقة تفكير ونشاط العقل هي في كل لحظة غير منفصلة عن السياق الاجتماعي، فالعقل اجتماعياً وتاريخياً، عقل كل عصر وعقل كل مفكّر، وهو بالتأكيد مرتبط بالسياق الاجتماعي(١).

وعلى هذا يقوم المنهج لدى كونت على الملاحظة والتجربة والمقارنة، وضرورة استخدام المنهج التاريخي، ولا تقتصر الملاحظة الاجتماعية على الإدراك المباشر للظاهرة، أو الوصف المباشر للحوادث، وإنما تتطلب الملاحظة النظر إلى الحقائق الاجتماعية على أنها موضوعات منعزلة عنّا وخارجة عن ذاتنا ومنفصلة عن شعورنا الفردي حتى نستطيع التوصّل إلى نتائج أقرب إلى حقائق الأمور(٢).

أما التجربة الاجتماعية فتقوم على مقارنة ظاهرتين متشابهتين في كل شيء ومختلفتين في حالة واحدة، ووجود مثل هذه الحالة إنما هو بمثابة تجربة، لأننا لا نستطيع أن نستنتج بسهولة أثر هذا العامل الذي كان سبباً في اختلاف الظاهرتين، وإن كانت الطبيعة لا تمدّنا بتجارب مباشرة من هذا النوع، فإنها تمدّنا بتجارب غير مباشرة، تلك التي توجد في الحالات الباثولوجية (المرضية) التي تصيب المجتمع وتتمثّل في الفتن والثورات والانقلابات، وكما أن دراسة الحالات العادية تؤدّي بنا إلى الوقوف على أفضل السُّبُل الشائعة، فإن دراسة الحالات العادية الباثولوجية تحتاج إلى الوقوف

---

(١) Ibid., p. 107.

(٢) غريب سيد أحمد وآخرون، المدخل إلى علم الاجتماع. مؤسسة الثقافة الحديثة، ١٩٧٥، ص ٤١.

على القوانين التي تخضع لها الظواهر في حالتها العادية حتى نستطيع الكشف عن أثر العامل الطارىء الذي تسبّب في الظاهرة المرضية[1].

وتقوم المقارنة الاجتماعية على مقارنة المجتمعات الإنسانية بعضها ببعض للوقوف على أوجه الشبه والتباين بينها، لتحديد أسباب تطوّر الظواهر بمعدل يفوق غيره من مجتمع لآخر، أو انتشار طائفة من النظم في مجتمعات دون أخرى، أو قيام ظاهرة معينة بوظيفتها دون غيرها، أو قد تتمّ المقارنة بين الطبقات أو الهيئات في نطاق شعب واحد أو مجتمع محدّد للوقوف على حالتها الاجتماعية ومستوى معيشتها ومعاييرها ولهجاتها. . . الخ. أو قد تقارن جميع المجتمعات في عصر ما بالمجتمعات الإنسانية نفسها في عصر آخر لتحديد مبلغ التقدّم الذي تخطوه الإنسانية في كل طور من أطوار ارتقائها.

أما المنهج التاريخي فيسمّيه كونت بالمنهج السامي، ويقصد به المنهج الذي يكشف عن القوانين الأساسية التي تحكم التطوّر الاجتماعي للجنس البشري، وأقام منهجه هذا على أساس قانونه الشهير بقانون الحالات الثلاث الذي ادّعى أنه استخلصه من دراسة تاريخ الإنسانية دراسة علمية[2].

ويقوم الإطار التصوّري لدى كونت على الفلسفة الوضعية

---

(١) المرجع السابق، ص ٤٢ ـ ٤٣.
(٢) المرجع السابق، ص ٤٣.

ـ كما أشرنا ـ التي يتمثّل أول طابع لها في نظرتها إلى جميع الظاهرات على أنها خاضعة لقوانين طبيعية لا تتغيّر. وفي هذا يشير صاحب الفلسفة الوضعية إلى أنه لمّا كنّا ندرك مدى عقم ما يسمّى بالعِلَل الأولى منها أو الغائية في أيّ بحث، فإن مهمتنا هي السعي إلى كشف هذه القوانين بدقّة، بغية اختصارها إلى أقل عدد ممكن، أما التأمّل النظري للعِلَل فلا يؤدّي إلى حلّ أيّ مشكلة متعلقة بالأصل والغرض ومهمتنا الحقيقية هي أن نحلّل بدقّة ظروف الظاهرات ونجمع بينها عن طريق علاقات التشابه والتعاقب الطبيعية[1].

٤ ـ قانون التقدّم البشري:

يرى المذهب الواقعي أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى المظاهر الواقعية المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، والمثل الأعلى لليقين يتحقّق في العلوم التجريبية، وأنه يجب العدول عن كل بحث في العِلَل أو الغايات وما يسمى بالأشياء بالذات، ويدلّل كونت على نسبية معرفتنا، لا بنقد أفعال العقل كما فعل لوك وهيوم وكانط، بل بعرض ما ظنّه تاريخ العقل كما فعل سان سيمون أخذاً عن بودان، فيقول إن العقل مرّ بحالات ثلاث: حالة لاهوتية، وحالة ميتافيزيقية، وحالة واقعية وضعية[2].

---

(١) المرجع السابق، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص ٣١٧.

ولقد وضع كونت مسمى «قانون الحالات الثلاث» مع أنه لا توجد قوانين أو أيّة خاصيّة واقعية لهذا المسمّى، وإنما هي أوصاف لعمليات عقلية لما يمكن تصوّره على أنه تتبع الواحدة منها الأخرى في مجرى التطوّر البشري، ولقد كانت المرحلة الأولى وهي المرحلة الدينية أو اللاهوتية حينما كان ينظر العقل البشري إلى كل الظواهر الطبيعية والبشرية على أنها ذات أسباب دينية، بمعنى، عندما لم يكن لشيء ما أيّ سبب ذاتي وإنما كانت أسبابه خارجة عنه، وفي هذه المرحلة يكون العقل دائم الرفض للموضوعية التامّة الخالصة، ويكون خاضعاً للشعور غير العقلي، وينتقل من تفسير وهمي معيّن إلى آخر، دون تجانس منطقي، وليس ثمّة تقدّم ممكن في المعرفة، وليس ثمّة ممكن ـ كذلك ـ في الحياة الاجتماعية، وإلى حدٍّ ما يتحرّك العقل البشري إلى الأمام على أساس تصوّره لذاته ولبيئته، وبهذا يتحرّك إلى المرحلة الميتافيزيقية التي من خلالها تمنح الأشياء القوى والأسباب التي تفسّر سلوكها، إنها مرحلة ميتافيزيقية لأن هذه القوى والأسباب ليست أكثر من تفسيرات جاءت من خلال الأفكار الخاصّة بالإنسان، وليس لها أساس في الحقيقة الواقعية، ومن ناحية أخرى فهي ميتافيزيقية لأن أيّ نسق فكري لا يمكن إخضاعه للاختبار والتقنين، وبالإضافة إلى ذلك فقد كان هناك تقدّم محدّد في المرحلة السابقة، إلى حدٍّ أنها تنشد تفسيراً للأشياء والوقائع بالرغم من احتمال وجود خطأ ما أو عدم صحة هذا التفسير[1].

والمرحلة الثالثة والأخيرة التي وصل إليها العقل البشري

---

(١) Ibid. pp. 87 - 88.

الآن، متحوّرة من التأمّلات الميتافيزيقية أو ما فوق الطبيعية، وتعطي مدخلاً علمياً وضعياً لقضايا ومشكلات الطبيعة، بما يتضمنه ذلك الإنسان ذاته والمجتمع الذي يعيش فيه، إنها مرحلة وضعية لأنها تهتم بالحقائق المجرّدة الواضحة التي يمكن كشفها عن طريق سبب خاصّ بها، بصياغة تعميمات دقيقة، وأن يكتشف القوانين التي تكمن وراء جميع ظواهر الطبيعة والمجتمع[1].

ومعنى هذا أن الأفراد مرّوا عبر جهودهم المبذولة دائماً من الفهم والتفسير للعالم الذي يحيط بهم، بثلاثة اتجاهات متعاقبة، ففي الحالة الدينية يفسّرون الظواهر عن طريق أسباب أوّلية مشخّصة في الآلهة، وفي الحالة الميتافيزيقية ينتقلون إلى مفاهيم أكثر عمومية لتحلّ محل الأسباب الأوّلية، وفي الحالة الوضعية يفسّرون الظواهر على أساس الملاحظة العلمية[2].

هذه الحالات الثلاث متنافرة، ونحن نجدها تتعاقب في كل إنسان، ففي الحداثة نقنع بسهولة بالتفسيرات اللاّهوتية، وفي الشباب نقتضي عِلَلاً ذاتية، وفي سنّ النضج نعوّل في الأكثر على الوقائع، غير أن هذا التنافر لا يمنع من التقارب، فالشخص الواحد قد يقبل تفسيرات لاهوتية أو ميتافيزيقية في بعض الموضوعات، مع قبوله العلم الواقعي في موضوعات أخرى هي على العموم أقل تعقيداً، وأهل العصر الواحد بنوع خاصّ نرى بعضهم على حالة وبعضاً آخر على حالة أخرى، وكذلك شعوب الأرض ليسوا كلّهم

(١) Ibid, pp. 87 - 88.

(٢) جاستون بوتول، ص ٧٣، مرجع سابق.

على درجة واحدة من رقيّ العقل، على أن القانون الكلّي يبقى صادقاً إذا اعتبرنا الحالة الغالبة في شعب معيّن وفي عصر معين، فإننا حينئذ نرى اللاّهوت ينجم أولاً، ثم نرى الميتافيزيقا تعارضه، وأخيراً يولد العلم الواقعي الذي هو وحده القادر على البقاء، لأن الحالتين السابقتين لمّا كانتا قائمتين على الخيال، كانتا دائماً مبعث ظنون جديدة ومناقشات جديدة، على حين أن العلم يستند إلى الواقع فيجمع العقول على وحدة الرأي ويحلّ لحلّها[١]. إن قانون المراحل الثلاث يؤكّد على أن العقل البشري يمرّ من خلال ثلاثة أوجه، فأولاً يشرح العقل الظواهر عن طريق وصفها في حدود ارتباطها بموجودات أو قوى يمكن مقارنتها بالإنسان نفسه، والوجه الثاني يرتبط بالميتافيزيقا حيث يشرح العقل الظواهر في صورة مجردة مثلما قد يحدث بالنسبة للطبيعة، والوجه الثالث يُحيل الإنسان إلى ملاحظة الظواهر وبناء خطوط منتظمة تربط بينها، سواء في لحظة معينة أو خلال مجريات الزمن[٢].

لقد توسّع كونت في شرح قوانين التطوّر البشري هذه لسبب خاصّ، وذلك لأن توضيح تطوّر الفكر البشري في ضوء هذه المراحل الثلاث كان المنهج الوحيد الذي يمكّنه من إقامة الدليل على أن التغيّرات التي تحدث في المجتمع البشري تنتج بصفة عامّة عن تغيّرات الاتجاهات العقلية البشرية، لقد كان كونت أكثر قُرباً من أحداث الثورة الفرنسية، وما نجم عنها من آثار، وهكذا لم

---

(١) يوسف كرم، مرجع سابق، ص ٢١٩.

(٢) Raymond Aron, op. cit., pp. 65 - 70.

يستطع تجاهل التغيّرات الثورية المحتملة، لقد نظر إلى هذا محاولاً إقناع ذاته بأن ثمّة تغيّرات يمكن أن تتأتّى فقط عن طريق الأفكار، وهي تلك التغيّرات التي يتحمّل مسؤولياتها العلم، والعلم وحده. وهناك بعض التغيّرات التي لا تتطلّب أيّ تغيّر في البناء الأساسي للمجتمع ولنظمه، بل على العكس، فإذا وجّهت هذه التغيّرات في الطريق السليم، فإنها سوف تعمل على تعزيز وتقوية هذه النظم وتعمل على ثبات المجتمع ذاته، وهذا يوضح سبب تكريس كونت قسطاً أكبر من تفكيره للتأكيد على أهمية الحفاظ على الأسرة التي يعتبرها ـ كما أشرنا ـ الوحدة الأساسية للمجتمع[1]. وعلم الاجتماع على هذا النحو يميل إلى المحافظة ويقبل المجتمع الصناعي بوصفه نهاية المطاف في التقدّم الاجتماعي، ويقف موقفاً إيجابياً من نظمه الاجتماعية (الأسرة والطبقات) ويجعل من مهمته الأساسية الترميم والإصلاح، لا الرفض والتغيير الجذري[2].

٥ ـ أصالة «كونت» في بحث الظواهر الاجتماعية:

اعتقد «أوجست كونت»، على غرار كثيرٍ من مُعاصِريه، أنه هو الذي وكّل إليه أن يضع مبدأ «النظام الاجتماعي الجديد». ولكن ها هي ذي نقطة الخلاف بينه وبينهم. فإن كل مُصلِح من هؤلاء يبدأ بعرض حلّه للمشكلة الاجتماعية، ولا تهدف كل جهوده إلّا لبيان مشروعية هذا الحل. ولمّا كانت هذه المشكلة أشدّ المشاكل إلحاحاً

(١) J.H. Abraham. op. cit., p. 88.

(٢) محمود عودة النشار «علم الاجتماع»، دراسات في علم الاجتماع والأنثربولوجيا، دار المعارف، ١٩٧٥، ص ٥٩.

في نظرهم كانت المشكلة الوحيدة التي وضعوها لأنفسهم وضعاً مباشراً. ولكن «كونت» يرى أن هذه الطريقة عقيمة. لأنهم ينتهون إلى فشل أكيد حين يتّبعونها. ذلك لأن طبيعة المشكلة الاجتماعية تقتضي أنه لا يمكن الاهتداء إلى حلّها للوهلة الأولى، بل يجب أولاً حلّ بعض المشاكل التي يغلب عليها الطابع النظري. ومن الواجب حينئذ أن يعرض الباحث لهذه المشاكل أولاً إذا كان يهدف إلى شيء آخر غير زيادة الأحلام السياسية والأوهام الاجتماعية.

وقد قال «كونت»: إن النظم [الاجتماعية] تتوقف على العادات والعُرُف، كما تتوقّف العادات الخلقية بدورها على المعتقدات. وإذن فسيظلّ كل مشروع خاصّ بالنظم الجديدة غير مُجْدٍ طالما لم تنظّم العادات الخلقية من جديد، وليس من الممكن الوصول إلى هذه الغاية طالما لم تتهيّأ الظروف لإنشاء مذهب عامّ من الآراء التي تتقبّلها جميع العقول على أنها آراء صادقة، كما كانت هي حال العقيدة الكاثوليكية في أوروبا في أثناء القرون الوسطى. وحينئذ فإما أن المشكلة الاجتماعية لا تتضمّن حلاً - ولكن «كونت» لا يقف عند حدّ هذا الفرض المتشائم - وإما أن الحلّ المطلوب يفترض وضع فلسفة جديدة سابقة لهذا الحلّ. وهذا هو السبب في أن «كونت» لا يريد إلاّ أن يكون فيلسوفاً في مبدأ الأمر. وقد كتب في سنة ١٨٢٤: «إني أعدّ كل المناقشات التي تدور حول النظم غير المُجدِية على الإطلاق حتى يتمّ تنظيم المجتمع من جديد تنظيماً روحياً، أو في الأقل حتى يتقدّم هذا التنظيم تقدّماً كبيراً»[1].

---

(١) في خطابات إلى ڤالا، ص ١٥٦ - ١٥٧، (٢٥ ديسمبر سنة ١٨٢٤).

Lettre, a valat, p. 156 - 7 (25 decembre, 1824).

وحينئذ ستنحصر أصالة «كونت» في البحث في العلم وفي الفلسفة عن المبادىء التي تتوقف عليها إعادة تنظيم المجتمع، وتلك هي الغاية الحقيقية لجهوده. ومع أنه كان يهدف إلى نفس الغرض الذي كان يهدف إليه المُصلِحون المعاصرون له فسنرى أنه سيسلك طريقاً آخر غير طريقهم. إنه يزعم، هو الآخر، أنه سيضع أسس مذهب سياسي جديد.

ولكن هذه السياسة «وضعية» لأنها تقوم على أساس أخلاق وفلسفة وضعيتين أيضاً. ولا ريب في أن هذه السياسة كانت سبباً في نشأة مذهبه [الفلسفي]. فقد أنشأ «كونت» هذا المذهب من أجل تلك السياسة. ولكن بالمثل ستظلّ هذه السياسة قائمة على التعسّف ما لم تعتمد على ذلك المذهب ومن ثَمّ فستفقد مشروعيتها وسلطانها. فليست الفلسفة بأقلّ ضرورة لإنشاء السياسة من ضرورة السياسة لإكمال الفلسفة وضمان وحدتها.

فما السبب في أن «كونت» قد حدّد هذه المشكلة الكبرى التي شغلت العقول في عصره على نحوٍ لم يشاركه فيه أحد؟ إنّا لا نستطيع التطرّق هنا إلى دراسة تاريخ حياته دراسة تفصيلية قد تُلقي بعض الضوء على هذه المسألة فلنكتفِ بأن نذكّر القارىء بأن «كونت» وُلِدَ في عائلة كاثوليكية من أنصار النظام الملكي. ويقول «كونت» إنه قد خرج منذ الثالثة عشرة من عمره على المعتقدات السياسية والدينية لأسرته. ومع ذلك فمن المحتمل أن آثار هذه المعتقدات الأخيرة لم تَنْمَحِ تماماً كما كان يعتقد «كونت» نفسه. فقد أبدى طيلة حياته إعجاباً شديداً بالمذهب الكوثوليكي. وقد اعترف

هو نفسه بأنه اتخذ «جوزيف دومستر» مصدر وحي لهذا الإعجاب. ولكن إذا كان قد أعجب إعجاباً كبيراً بكتاب «البابا» أفلا يرجع جانب من هذه المشاركة الوجدانية القوية إلى خواطر الطفولة التي لم تَنْمَح آثارها في طبيعة حسّاسة يغلب عليها الحماس؟

ومهما يكن من شيء فقد كانت العلوم الرياضية هي الموضوعات الأولى التي اهتمّ بها تفكيره اهتماماً جدّيّاً. ولمّا سمحت له مدرسة الهندسة الحربية العليا أن يدخل إليها قبل أن يدرك السنّ القانوني بعام بدأ يدرس علوم التاريخ الطبيعي، ويتأمّل في الوقت نفسه [كتابات] منتسكيو وكوندرسيه[١]. وقد تطرّق إلى الفلسفة بمعنى الكلمة عن طريق قراءته للفلاسفة الإسكتلانديين[٢] و«لفرجسون»[٣] و«آدم سميث»[٤] و«هيوم»[٥].

وقد لمح بوضوح أن هيوم يفوق الآخرين بكثير. ولمّا تخرّج من مدرسة الهندسة الحربية العليا أقام في باريس، وأخذ يكمل دراسته العلمية على «دالامبر»[٦] و«دوبلانفيل»[٧] والبارون «تينار»[٨]، وذلك في الوقت الذي كان يعطي فيه بعض الدروس لكي يعيش. وقد أكبّ على قراءة «فونتينل»[٩] و«دالامبر»[١٠] و«ديدرو»[١١]، وبخاصة «كوندرسيه» الذي استخلص المادة الفلسفية

---

(١) Condercet.
(٢) Les Ecossais.
(٣) Ferguson.
(٤) Adam Smith.
(٥) Hume.
(٦) D'Alambre.
(٧) Blzinville.
(٨) Thinard.
(٩) Fontaincelle.
(١٠) D'Alambert.
(١١) Diderot.

في القرن الثامن عشر ووضّحها. وفي الوقت الذي كان يدرس فيه «ديكارت» ومَن تبعه من كبار الرياضيين اهتمّ كذلك بمتابعة بحوث علماء التاريخ الطبيعي وعلماء الحياة مثل «لامارك»[1] و«كيفييه»[2] و«جال»[3] و«كابانيس»[4] و«بيشا»[5] و«بروسيه»[6] وكثيرين غيرهم. وقد أدرك ما لهذه العلوم الجديدة من أهمية فلسفية، وهي تلك الأهمية التي سبق أن وجّه «ديدرو» الأنظار إليها. ولكن لم يكن ذلك سبباً في أن يهمل الدراسات التاريخية والاجتماعية. وقد قرأ لأتباع نظرية المعاني واختصّ «ديستيت دي تراسي»[7] من بينهم بالتقدير. وقد درس أصحاب الفلسفة التقليدية، دون أن يهمل «منتسكيو» و«كوندرسيه». فدرس «بونالد»[8] ذلك «المفكّر القوي». ولم يدرس مفكّر آخر مثل دراسته «لجوزيف دومستر» الذي ترك في عقله أثراً أشدّ ما يكون عمقاً واستمراراً.

وحينئذ نجد أن «كونت» قد جمع جانباً كبيراً من المواد الأوّلية لمذهبه الفلسفي المستقبل قبل معرفته لسان سيمون. وتدلّ الخطابات المتبادلة بينه وبين «ڤالا» على صدق هذا الأمر. فحتى ذلك الحين كانت دراساته متّجهة إلى نوعين متميزين تماماً من الموضوعات. فكان بعض هذه الدراسات علمياً بمعنى الكلمة

---

(١) Lamark.

(٢) Cuvier.

(٣) Gall.

(٤) Cabanis.

(٥) Bicha

(٦) Braussais

(٧) Destutt de Tracy.

(٨) Bonald.

(كالعلوم الرياضية وعلم الطبيعة والكيمياء وعلوم التاريخ الطبيعي).
أما بعضها الآخر فكان يغلب عليه بالأحرى الطابع السياسي
(كالتاريخ والسياسة والمسائل الاجتماعية).

وفي سنة ١٨١٨ لقي «كونت» «سان سيمون»، فملك عليه مشاعره، وألقى إليه «كونت» بزمامه دون تحفّظ على وجه التقريب، وأخذ يعمل تحت لواء «سان سيمون» مدّة أربع سنوات. وكان يحبّه ويبجّله كأستاذ له. وكان يتغذّى بآرائه ويساعده في بحوثه ومشروعاته. وقد سمّى نفسه «تلميذ مسيو سان سيمون» ومع هذا فقد انفصل «كونت»، ابتداء من سنة ١٨٢٢، عن هذا الأستاذ الذي كان يعجب به إعجاباً شديداً. وفي سنة ١٨٢٤ أصبحت القطيعة تامّة ونهائية فما الذي حدث إذن؟

ليس للمآخذ التي ذكرها «كونت» سوى أهمية ثانوية. فقد كان من الضروري في الواقع أن يفترق الأستاذ والتلميذ إن عاجلاً وإن آجلاً، نظراً لما كان بين هذين العقلين من تضادٍّ حاسم. إذ لما كان «سان سيمون» يمتاز بالابتكار والأصالة خرج على الناس بأفكار جمّة ووجهات نظر جديدة أدّى الكثير منها إلى نتائج عديدة. ولكنه سرعان ما يؤكد وقليلاً ما يبرهن. وهو لا يصبر على الوقوف وقتاً طويلاً أمام موضوع بعينه لدراسته دراسة عميقة منظّمة. أما «كونت» فكان يرى على غرار «ديكارت» أن المنهج جوهري بالنسبة إلى العلم، وأن «الاتّساق المنطقي» أكبر دليل على الحقيقة. وكان من الضروري ألّا يقنع زمناً طويلاً بالمحاولات المشتّتة التي قام بها «سان سيمون». أضف إلى ذلك أن «كونت» استطاع، دون سوء

قصد، أن يستخلص جانباً من الأفكار النيِّرة التي كان يعجّ بها تفكير «سان سيمون»، وإن لم تكن هذه الأفكار منظّمة. وكان يعتقد أن مذهبه وحده هو الذي يجعل لهذه الأفكار قيمة علمية؛ لأنه المذهب الوحيد الذي يستطيع تنظيمها وربطها بمبادئها.

وحينئذ يمكننا ـ فيما يبدو ـ أن نؤكّد في آنٍ واحد أن تأثير «سان سيمون» في «كونت» كان عظيماً جداً وأن الأصالة الفلسفية لدى «كونت» لم تكن من جهة أخرى موضعاً للشك. ويبدو لنا أن تأثير «سان سيمون» ينحصر على وجه الخصوص فيما يأتي:

١ ـ أنه أوحى إلى «كونت» بُعْداً خاصّاً من الأفكار العامّة ووجهات النظر التفصيلية فيما يتعلق بفكرته عن فلسفة التاريخ على وجه الخصوص.

٢ ـ أنه بيّن له ضرورة إدماج نوعي البحوث اللذين تابعهما حتى ذلك الحين في بحث واحد. وذلك بإنشاء علم يمكن أن يكون علم اجتماع، ثم بإنشاء سياسة يمكن أن تكون علمية. وهل كان من ممكن أن يؤلّف عقل «كونت» بين هذين النوعين من الدراسات اللذين شرع فيهما جنباً إلى جنب لو لم يعرف «سان سيمون» ؟ لقد كان هذا التأليف ممكناً في كل حال. ولكنه ما كان ليحدث إلّا على نحو أشدّ بطأً.

فلندع على الأقل «لسان سيمون» الفضل الذي يعترف له به «كونت»، وهو أنه «دفع» تلميذه في الطريق التي كانت تتناسب مع عبقريته على أكمل وجه.

ولم تكن الرابطة العقلية بينهما تامّة أبداً. فإذا كان «كونت» قد أدرك تماماً آراء «سان سيمون» (دون أن يرتضيها بأسرها على الرغم من ذلك) فإن «سان سيمون» لم يستطع أن يلمح بوضوح أحد مظاهر تفكير «اوجيست كونت»؛ إذ كانت تعوزه الأسس المتينة للمعرفة العلمية إلى حدٍّ كبير. ويكفي أن نلحظ كيف يتحدّث عن قانون الجاذبية العامّ. ولا ريب في أن ذلك الجهل أثار استهجان «كونت». ولهذا لم يهمل «كونت» دراساته الرياضية على وجه الخصوص في نفس الوقت الذي كان يخضع فيه لتأثير «سان سيمون» بكل حماس الشباب وعظيم ثقته. وقد كتب إلى «ڤالا» في ٢٨ سبتمبر سنة ١٨١٩: «إن بحوثي في الوقت الحاضر وفي المستقبل على نوعين؛ وهما البحوث العلمية والبحوث السياسية. وما كان لي أن أكترث أقلّ اكتراث بالبحوث العلمية لو لم أكن أُفكّر دائماً في نفعها للنوع الإنساني، ولولا هذا لأحببت أن ألهو في هذه الحال بحلّ رموز الألغاز اللغوية المعقّدة جداً. إنّي أشعر بنفور بالغ تجاه البحوث العلمية التي لا ألمح فائدتها العاجلة أو الآجلة. ولكني أعترف أيضاً على الرغم من شدّة حبّي للإنسانية، أنه ما كان لي أن أتحمّس كثيراً للبحوث السياسية لو لم يكن فيها مجال للذكاء، ولو لم تكن سبباً في إثارة عقلي بشدّة، أي لو لم تكن في جملة القول بحوثاً عويصة»(١). وفي السنة التالية لمّا أرسل «كونت» إلى صديقه مجموعة من الرسائل السياسية الصغيرة التي يفرّق فيها بين وجهة نظره وبين ما يرجع إلى «سان سيمون» قال: «إنه يهتمّ فيما عدا ذلك اهتماماً شديداً بالبحوث

---

(١) Lettres a valat. p. 99.

الرياضية». فهو يريد الاشتراك في المسابقة التي اقترحتها «الأكاديمية». وقد كان «كونت» يطمح إلى الدخول في أكاديمية العلوم في وقت مبكر.

ومنذ سنة ١٨٢٢ امتزج هذان النوعان من البحوث في تفكير «كونت». وقد كان ذلك في رسالته الشهيرة المسمّاة: «خطة البحوث العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع»(١). ويرجع الفضل في هذا الامتزاج إلى كشفه في آنٍ واحد لتصنيف العلوم وللقانون الكبير الخاصّ بتطوّر المجتمع. ونحن نعلم أن هذا البحث كان على الأقل سبباً غير مباشر في القطيعة بين «كونت» و«سان سيمون»، إن لم يكن السبب الرئيسي فيها. وتلك هي اللحظة التي يقضي «كونت» هو نفسه بأنها حاسمة في تاريخه العقلي. فقد كانت هذه الرسالة تحتوي على نواة مذهبه في المستقبل بأسره. وتدلّ المقدمة التي كتبها «سان سيمون» لهذه الرسالة على أنه لم يدرك مغزاها البعيد. ومنذ تلك اللحظة استردّ «كونت» استقلاله، ووجد في نهاية الأمر ما كان يبحث عنه منذ سنوات عديدة، دون أن يشعر به شعوراً واضحاً. وقد وقف بقية حياته على هذا العمل الذي كوّن لنفسه فكرة عنه، والذي حدّد خطوطه الرئيسية منذ عهد قريب. فليس له أن يتساءل بعد الآن عن كيفية التوفيق بين بحوثه العلمية وبين دراساته السياسية؛ لأنه قد قرّر نوعاً من التدرّج الفلسفي بين العلوم التي يحتلّ فيها علم الطبيعة الاجتماعية مكان القمّة.

---

(١) Plan des travaux scientifique necessaire pour reorganiser la societe.

وفي ٨ سبتمبر سنة ١٨٢٤ كتب [فقال]: «كنت قد انتويت، في أثناء بحوثي الفلسفية الكبرى، أن أنشر بعض الكتب الخاصّة جداً عن المسائل الرئيسية في الرياضة، تلك المسائل التي أدركتها منذ زمن بعيد، والتي انتهيت في آخر الأمر إلى ربطها بآرائي العامّة في الفلسفة الوضعية، وعلى هذا النحو سأستطيع أن أخصّص جهودي كلها لهذه الفلسفة دون القضاء على وحدة تفكيري. وذلك هو أهم شرط في حياة المفكّر»[١]. وفي ٢٧ فبراير سنة ١٨٢٦ أرسل كونت خطاباً جديراً بالملاحظة إلى «بلانشيل». وفيه يشرح على نحو أشدّ ما يكون وضوحاً الفكرة التي نشأ منها مذهبه [الفلسفي]: «إن فكرتي عن السياسة باعتبار أنها علم الطبيعة الاجتماعية والقانون الذي كشفت عنه ـ وهو قانون الحالات الثلاث المتتابعة التي يمرّ بها العقل البشري ـ ليسا إلّا فكرة واحدة بعينها، إذا نظر إليها من وجهتي نظر مختلفتين، أي من وجهة نظر المنهج ومن وجهة نظر العلم، فإذا ثبت ذلك فسأبرهن على أن هذه الفكرة الوحيدة تُشبع الحاجة الاجتماعية الراهنة إشباعاً حقيقياً ومباشراً، وذلك إذا نظرنا إلى هذه الحاجة من وجهيها النظري والعملي وسأبيّن إذن أن المجهود الذي يتّجه من جانب إلى تدعيم أسس المستقبل بتقرير النظام والاتّساق بين العقول يتجه من جانب آخر إلى تنظيم الحاضر بقدر الإمكان، وذلك بأن يزوّد رجال الدولة بأساس للسلوك العقلي»[٢].

ومنذ ذلك العهد لم يكن بدٌّ لـ «أوجيست كونت» من أن

---

(١) Lettres a valat, p. 128.

(٢) Revue occidentale, 1881, 1. p. 288.

يخصّص حياته لتنفيذ برنامجه تنفيذاً شاملاً منظّماً. وفي فترات منتظمة تماماً ألّف «كونت» على الترتيب كلّاً من فلسفة العلوم، وفلسفة التاريخ، والأخلاق والسياسة والديانة الوضعية، ثم نشرها واحدة بعد أخرى. فهل معنى ذلك أن تفكير «كونت» ظلّ جامداً لا يتطوّر؟ لقد تطوّر هذا التفكير بين سنتي ١٨٢٢ و١٨٥٧. ولكن هذا التطوّر سلك طريقاً محدّداً كان من المستطاع لمُلاحِظ دقيق أن يرسمه سلفاً بعد قراءته لرسالته المسمّاة «خطّة للبحوث العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع». فليس هناك مذهبان لأوجيست كونت، بل هناك مذهب واحد. فلديه فكرة واحدة بعينها تطوّرت منذ رسائله التي كتبها في سنّ العشرين حتى كتاب «النظرية الذاتية»[١].

٦ ـ وحدة المذهب عند «كونت»:

لقد أنكر بعضهم وحدة مذهبه...

ولقد كان «كونت» نفسه يفرّق بين مرحلتين متتابعتين في حياته العلمية وهو يقول، دون تواضع كاذب، أنه كان أرسطو في المرحلة الأولى. أما في المرحلة الثانية فقد كان القدّيس بولس[٢] فمنشىء الفلسفة الوضعية لم يفعل سوى أن مهّد السبيل أمام منظّم ديانة الإنسانية. [وقد قال]: «لقد نذرت حياتي دائماً حتى أستنبط أخيراً من العلم الحقيقي الأسس الضرورية للفلسفة الصحيحة التي كان

---

(١) La synthese subjective.

(٢) أي أنه سلك مسلك العالِم في المرحلة الأولى، ومسلك المبشّر في المرحلة الثانية.

يجب عليّ فيما بعد أن أعتمد عليها في إنشاء الدين الصحيح».

ولكن كثيراً من أتباع «كونت» رفضوا أن يتّبعوه في المرحلة الثانية من حياته العلمية، ولم يكن هؤلاء الأتباع أقلّ شُهرة أو أقلّ حماساً في أول الأمر، كما هي حال «ليتريه»[١]. ذلك لأن إعجابهم بالفيلسوف لم يكن كافياً في إقناعهم بالخضوع للرئيس الديني.

ولا ريب في أن «ليتريه» وأصحابه كانوا أحراراً في ألاّ يتّبعوا «كونت» إلاّ إلى حدٍّ معلوم، وفي أن يرتضوا فلسفته، وأن يرفضوا دينه في الوقت نفسه. وما كان يستطيع «كونت» إلاّ أن يستهجن عدم احترامهم للمنطق، وإلاّ أن يتبرّأ هو نفسه من «هؤلاء الوضعيين الذين لم يكتملوا بعد، والذين وإن قالوا إنهم من أنصار المذهب العقلي إلاّ أنهم ليسوا بأكثر عقلاً». ولكن على عكس ذلك كان هؤلاء الأتباع هم الذين اتّهموا «كونت» باضطراب التفكير والتناقض فقالوا: لقد خان «كونت» مبادئه الشخصية؛ لأن المنهج الذاتي الذي تبعه في النصف الثاني من حياته العلمية كان معول هدم للنتائج الثمينة التي كان قد اكتسبها في النصف الأول من تلك الحياة حين استخدم المنهج الموضوعي. وقد ظنّوا أنهم لمّا رفضوا أن يذهبوا إلى حدٍّ أبعد من كتاب «دروس الفلسفة الوضعية» كانوا أكثر أمانةً على الفكرة الرئيسية لدى «كونت» من كونت نفسه. وبالاختصار كانوا يدافعون عن المذهب الوضعي الصحيح ضدّ منشئه الذي ضلّ سواء السبيل.

وقد ردّ «كونت» على هذه الهجمات التي كانت أشدّ ما يكون

---

(١) Littre.

إيلاماً له نظراً لأنها صدرت من هؤلاء الذين طالما نظر إليهم نظرته إلى أتباعه الأمناء وأفضل الأصدقاء وسيبيّن لنا هذا الكتاب أن هذه الهجمات كانت لا تعتمد على أساس سليم. فليس هناك تضادٌ بين كلٍ من المنهجين لدى «كونت»؛ بل كلّ منهما يُكمِل الآخر، كما هي الحال تماماً بالنسبة إلى «المرحلتين العلميتين» اللتين يتميّز بهما هذان المنهجان.

حقاً إن صبغة صوفية أخذت تزداد ظهوراً، وتمتدّ شيئاً فشيئاً، إلى تفكير «أوجيست كونت» وكتاباته في السنوات العشر الأخيرة من حياته. فإن صلته القصيرة بمدام «دوفو» وموت هذه الصديقة «القدّيسة» كانا سبباً في شعوره بانفعالات غاية في العنف. وقد تحوّلت هذه الانفعالات لديه إلى بعض الآراء التي أخذت تندمج في مذهبه [الفلسفي]. وفي الوقت نفسه كان يعمل على تنظيم ديانة الإنسانية، وكان يزعم أنه سيكفل لهذه الديانة سلطانها على النفوس، وأن هذا السلطان سيكون مساوياً في الأقل للسلطان الذي نعم به المذهب الكاثوليكي في العصر الذي بلغ فيه أوجه من القوة. وكان من الضروري أن تؤثّر حدّة عواطفه واهتمامه بتقرير الفلسفة الجديدة - وشعوره دائماً برسالته الكهنوتية - أقول: لقد كان من الضروري أن تؤثّر هذه الأمور جميعها في مذهبه الذي وضعَ أُسسه في المرحلة السابقة.

ولذا لم يعرض «كونت» فلسفة العلوم والتاريخ في كتاب «السياسة الوضعية» على نفس النحو الذي عرضها عليه في كتاب «دروس الفلسفة الوضعية» ولكنه فعل ذلك عن قصد. ويفسّر

«كونت» اختلاف اللهجة واختلاف المنهج في العرض باختلاف الموضوع الذي يهدف إليه في كلّ من هذين الكتابين[١].

ولكن المذهب الفلسفي لم يتبدّل باعتبار أسسه. وكلّ ما يمكن التسليم به لـ «ليتريه» هو أن «كونت» لمّا عرض هذا المذهب في كتابه «السياسة الوضعية» من وجهة النظر الدينية، أي من وجهة النظر الذاتية بدا هذا المذهب مشوّهاً.

وإذا اقتصرنا في معرفة هذا المذهب على هذا الكتاب وحد لم نستطع أن نكوّن لأنفسنا فكرة واضحة تمام الوضوح، وهي الفكرة التي يعبّر عنها كتاب «دروس الفلسفة الوضعية». وهذا هو السبب في أن «كونت» نفسه كثيراً ما ينصح قارىء كتاب السياسة بالرجوع إلى كتابه «رسالته الأساسية الكبرى» أي: (دروس الفلسفة).

ومن جهة أخرى إذا قرأنا «دروس الفلسفة الوضعية» بعناية، فكثيراً ما نجد بعض الإشارات والمواد الأوّلية التي تنبىء، إذا صحّ هذا التعبير، بتشييد صرح السياسة الوضعية في المستقبل. وقد كان في استطاعة «كونت» أن يقنع بإرجاع المنشقّين من أتباعه إلى «دروس الفلسفة الوضعية» حتى يردّ على اعتراضاتهم. ولكنه فعل خيراً في ذلك. ففي نهاية الجزء الرابع من كتابه «السياسة الوضعية» أعاد طبع الرسائل الستّ التي كتبها في شبابه، أي بين سنة ١٨١٨ وسنة ١٨٢٦. ولا نجد أنه قد رسم الخطوط الرئيسية لفلسفته في

---

(١) Correspondance de. J.S. Mill et de comte letter de comte du juillet 1845. p. 456. 7.

هذه الرسائل بدقّة كافية فحسب، بل نجد فيها الفكرة القائلة بأن الفلسفة بحث تمهيدي ومجرّد مقدمة، وأن العمل الجوهري والغرض الأسمى هو الديانة الوضعية التي ستقوم على أساس هذه الفلسفة. وتلك الفكرة هي الروح الحقيقية لهذه الرسائل. وهكذا أقام «كونت» الدليل، وكتب له النصر على «ليتريه» فيما يمسّ وحدة مذهبه.

٧ـ المشكلة الفلسفية:

أ ـ تنظيم الحياة العقلية:

كُتِبَ على الفلسفة، في رأي «كونت» أن تتخذ أساساً للأخلاق والسياسة والدين. فليست الفلسفة غاية في ذاتها، وإنما هي وسيلة للوصول إلى غاية لا يمكن إدراكها بوسيلة أخرى. ولو اعتقد «كونت» إمكان تنظيم المجتمع من جديد دون إعادة تنظيم العادات الخلقية أولاً، ولو اعتقد إمكان تنظيم العادات الخلقية قبل تنظيم العقائد الدينية فلربما لم يؤلّف الأجزاء الستّة لكتاب «دروس الفلسفة الوضعية» الذي شغله منذ سنة ١٨٣٠ حتى سنة ١٨٤٢، ولاتّجه مباشرة إلى المشكلة التي كانت على جانب عظيم من الأهمية.

ولكنه اقتنع، منذ عهد مبكر، بأن أقصر الطرق هو أسوأها. فهو يرى أن كل محاولة لإعادة تنظيم الدين والسياسة والأخلاق، لا يمكن إلاّ أن تكون عبثاً طالما لم يتمّ بعد تنظيم الحياة العقلية من

جديد. وحينئذ يجب الاهتمام أولاً بوضع فلسفة جديدة. ولمّا كانت الفلسفة ضرورية لتحقيق الغاية الاجتماعية التي كان «كونت» يسعى لتحقيقها فقد أصبحت غاية في ذاتها، ولو بصفة مؤقّتة في الأقل.

وإذن سيبذل «كونت» جهده لكي يُعيد تنظيم العقائد، أي لكي يستعيض عن العقيدة الموحى بها التي انتهت جذوتها إلى الركود بعقيدة يقوم عليها البرهان، وفيما عدا ذلك فلن تكون ثمّة صلة مشتركة بين الإيمان الذي يقوم عليه الدليل وبين الديانة الطبيعية في القرن الثامن عشر. ففي الواقع كانت هذه الديانة صورة ممسوخة وواهية من الإيمان بالأمور الخارقة للعادة. وما زلنا نستطيع التعرّف على التفكير اللاهوتي خلال الجهاز الميتافيزيقي لمذهب الألوهية[1]. وعلى خلاف ذلك ستكون العلوم الوضعية أصلاً للإيمان القائم على البرهان، وستكون مبررة له. ويبدو، دون ريب، أن كلاً من كلمة «الإيمان» و«البرهنة» مناقضة للأخرى[2]، ولكن ليس هذا التناقض إلاّ ظاهرياً. فالأمر هنا بصدد نوع من «الإيمان»، إذ يجب دائماً أن تسلّم الغالبية الكبرى من الناس بنتائج العلوم الوضعية، وأن تثق بها.

أما هؤلاء الذين يجدون فراغاً كافياً من الوقت و[يحصلون] ثقافة واسعة تكفيهم في فهم هذه النتائج وفحص أدلّتها فقليل

---

(١) Deisme: مذهب فلسفي يؤمن بوجود الله ويرفض كل ديانة مُوحى بها.

(٢) إن الأمر كذلك في الأقل فيما يتعلق بالديانة المسيحية التي تقوم على ما يطلق عليه اسم الأسرار الإلّهية كما يشير المؤلف إلى ذلك بعد قليل.

عددهم. وحينئذ سيسلك الآخرون مسلك الخضوع والاحترام. ولكن نظراً إلى أن الإيمان الجديد يختلف في هذه الناحية عن العقائد الدينية التي عرفتها الإنسانية حتى الوقت الحاضر، فإنه سيكون إيماناً «قائماً على البرهان». ولن يحتوي هذا الإيمان على شيء إلّا إذا قرّره المنهج العلمي وتحقّق من صدقه، ولن ينطوي على شيء يتجاوز مجال الأمور النسبية، أو على شيء لا يمكن البرهنة عليه في كل لحظة لكل عقل يستطيع تتبّع البرهان.

ولقد تحقّق هذا النوع من الإيمان منذ الآن فيما يمسّ عدداً كبيراً من الحقائق العلمية. فعلى هذا النحو يؤمن جميع المتحضّرين اليوم بنظرية المجموعة الشمسية التي ندين بها «لقورنبيق» و«كپلر» و«نيوتن». ولكن كم عدد هؤلاء الذين يستطيعون فهم البراهين التي تقوم هذه النظرية على أساسها؟ إن هؤلاء المتحضّرين يعلمون أن ما يُعَدّ موضوع إيمان بالنسبة إليهم، هو موضوع علمي بالنسبة إلى الآخرين، وأنه سيكون كذلك بالنسبة إليهم هم أنفسهم لو درسوا المعلومات الضرورية لذلك. وإذن فليس معنى الإيمان هنا هو أن يلغي المرء عقله مختاراً أمام سرّ يتجاوز فهمه، ولكن معناه خضوع العقل - بحسب الواقع - دون أن يكون في ذلك أيّ انتقاص لحقوقه[1]. فليس كل إنسان قادراً في كل آونة عل مزاولة هذا الحق في النقد. وسيحد «كونت» هذا الحق بصرامة في الناحية العملية.

---

(١) هذا هو الاتجاه العامّ للديانة الإسلامية. ولذلك نرى اختلاف العلماء في هذه المسألة وهي: أيعدّ المسلم المقلّد مسلماً حقيقة أم لا؟.

أما من الوجهة النظرية فعقل كل إنسان مزوّد بهذا الحق. وليس من الممكن مطلقاً أن يُحرَم أحد من هذا الحق. فمشروعية الإيمان القائم على البرهان تعتمد في التحليل الأخير على القضية الآتية:

«لو كانت جميع العقول قادرة على فحص العقائد لاستطاعت جميعها أن تدرك براهينها وأن تسلّم بها جميعاً».

وإذاً يجب ألاّ يحدث لَبْس هنا بين كلٍّ من لفظتي «العقيدة» و«الإيمان». «فكونت» لا يهتمّ في محاولته تنظيم العقائد من جديد إلاّ بالعقائد التي يمكن البرهنة عليها. وهنا يظلّ أميناً على فكرة «سان سيمون» الذي كان يفهم هو نفسه أن الدين هو، على وجه الخصوص، مبدأً للنظام السياسي. ففي الجزء الأول من حياته العلمية في الأقل لا يدخل «كونت» في «الإيمان» العناصر الصوفية والعاطفية وغير العقلية التي يتضمنها لفظ «الإيمان» عادة والتي تجعله مضادّاً للعقل في كثيرٍ من الأحيان[١]. فهذا اللفظ يدلّ في نظر «كونت» على ما يعتقده الإنسان بصدد الأشياء التي يمكن أن تكون موضوعاً للمعرفة. فحتى ذلك الحين كانت هذه العقائد تنطوي على تفسير ديني أو ميتافيزيقي للكون وللإنسان، وكان القسس والفلاسفة هم الذين يدرسون هذا التفسير للناس. ولكن لم يعد العقل الإنساني يقنع بهذا التفسير[٢]. وبالتدريج استعاض العلم الوضعي

---

(١) تقوم الديانة المسيحية على الأساس الآتي وهو: أعتقد أولاً وافهم ثانياً credout intellegam.

(٢) لم تعرض هذه الأزمة للتفكير الإسلامي ـ فيما نعلم ـ إلاّ عندما حاول فلاسفة المسلمين التوفيق بين عقائدهم وبين التفكير الإغريقي القديم.

الذي ينهج منهجاً مختلفاً تماماً بمعرفة قوانين الظواهر عن هذه التفسيرات.

ومن ذلك الحين حدّد «كونت» المشكلة في العبارات الآتية: استخدام طريقة عقلية لتقرير مجموعة من الحقائق التي تمسّ الإنسان والمجتمع والعالم والتي يسلّم بها الناس كافّة.

وعلى هذا النحو يسلّم «كونت» بصحة ما يأتي:

١ ـ أن «الآراء»، و«العقائد» و«الأفكار» التي تتّصل بهذه الموضوعات أصبحت في «حالة فوضى».

٢ ـ أن حالتها الطبيعية والسليمة تنحصر في «تنظيمها».

وليس ثمّة حاجة إلى البرهنة على النقطة الأولى: إذ يكفي أن نلقي ببصرنا على المجتمع المعاصر. فإن الحركات الغامضة التي تدعو إلى اضطرابه والتي تنذر بالقضاء عليه ـ إن لم ينته به الأمر إلى حالة الاستقرار ـ لا ترجع إلى مجرد أسباب سياسية، بل إلى نوع من الاضطراب الخلقي. ويرجع هذا الاضطراب بدوره إلى نوع من الاضطراب العقلي، أي إلى عدم وجود مبادىء مشتركة بين جميع العقول كما يرجع إلى خفاء الأفكار والمعتقدات التي يسلّم بها الناس كافّة. ذلك لأنه لا يكفي في بقاء المجتمع أن يوجد نوع من الانسجام العاطفي أو المصالح المشتركة بين أعضائه، بل يجب أولاً أن يوجد اتفاق عقلي يتحقّق في مجموعة من العقائد المشتركة.

وإذن متى أصبح مجتمع ما فريسة لاضطراب مُزمِن، وبدا عجز صنوف العلاج السياسية عن شفائه، حقّ للمرء أن يفكّر في أن

السبب العميق لهذا المرض يرجع إلى الاضطراب العقلي. أما الاضطرابات الأخرى فليست إلاّ أعراضاً. وتلك، على وجه الدقّة، حالة مجتمعنا الراهن في نظر «كونت». فلم تعد توجد في هذا المجتمع حكومة «روحية» أو «عقلية»، بل إنه لا يشعر بأن هذه الحكومة تنقصه. ولم تعد العقول تعترف بوجود نظام عامّ. وما من مبدأ إلاّ تطرّق إليه النقد «السلبي الهدّام». وهكذا عدّ الفرد نفسه حكماً في كل شيء: في الفلسفة والأخلاق والسياسة والدين. فالآراء التي يرتضيها في أكثر الأحيان دون خبرة خاصة، وتبعاً لما يُمليه عليه هواه، تبدو له دائماً أهلاً للتسليم بها، كما يجدر التسليم على حدٍّ سواء بآراء الآخرين. وهو يزعم أنه لا يخضع إلاّ نفسه. فهذا التفرّق بين العقول (وسيقول «كونت» فيما بعد إن هذا التمرّد) هو ما يطلق عليه «كونت» اسم حالة الفوضى.

ولكن ربما كانت تلك الحالة شرطاً عادياً جداً في المجتمعات الإنسانية، وربما لا تبدو حالة الاستقرار إلاّ في القليل النادر وبصفة استثنائية. إن هذا الافتراض لا يقوم على أساس سليم، إذ لو كان الأمر كذلك لما استطاعت المجتمعات أن تستمر في البقاء، ـ ولما استطاعت النمو ـ على وجه الخصوص ـ فيجب التسليم على خلاف ذلك بأن عصور الفوضى العقلية عصور استثنائية، وبأن الناس في المجتمع السليم يتّحدون فيما بينهم بسبب خضوعهم بالإجماع لمجموعة كافية من المبادىء والعقائد. ويؤكّد التاريخ صدق هذه النظرية. فثبات الحضارات في الشرق الأقصى يرجع بصفة خاصة إلى الاستقراء العقلي الذي تتميّز به عن حضاراتنا. ولقد كانت المجتمعات القديمة (كالمجتمع الإغريقي والمجتمع الروماني)

تعتمد على فكرة خاصّة عن الإنسان وعن المدنية وعن العالم، وهي تلك الفكرة التي لم تتغيّر، في جملة الأمر، إلاّ قليلاً في خلال جميع العصور التي استمرت فيها هذه المجتمعات. وأخيراً أنشأ المذهب الكاثوليكي لأوروبا، في أثناء القرون الوسطى، سلطة روحية جديرة بالإعجاب. «فالنظام الكاثوليكي وهو عمل فني تتجلّى فيه الحكمة السياسية» قد وضع لأوروبا مجموعة منظّمة من العقائد التي كانت تتقبّلها جميع العقول عن طيب خاطر. وقد أدّى انهيار هذه المجموعة الكبرى من الآراء إلى معظم الشرور التي نتخبّط فيها. فمن الواضح أن الفوضى العقلية حالة شاذّة، أي ظاهرة مرضية، أو هي «مرض الغرب»، كما سيطلق عليها «كونت» هذا الاسم فيما بعد. ولو وجب أن يمتدّ الزمن بهذا المرض لكان مميتاً. فإما أن يقضي المجتمع الحديث نحبه، وإما أن تجد العقول حالة توازن مستقرة، ومعنى هذا أن تخضع لمبادىء مشتركة.

وهكذا يبدو أن مشكلة إعادة تنظيم العقائد تتفرّع إلى مشكلتين: ففي أول الأمر توجد مشكلة فلسفية [وهي]: كيف توضع مجموعة من المبادىء والعقائد الكفيلة بأن يسلّم الناس بها جميعاً؟ ثم تأتي بعد ذلك مشكلة اجتماعية [وهي]: كيف يمكن اجتذاب جميع العقول إلى هذا الإيمان الجديد؟ ولكن التفرقة بين هاتين المشكلتين ليست سوى تفرقة ظاهرية. فمن الضروري في الواقع، أن يُفضي حلّ المشكلة الأولى إلى حلّ المشكلة الثانية. أليس السبب الرئيسي في عدم وجود نظام عامّ هو الفوضى التي تدعو إلى اضطراب العقول جميعها؟ فإذا اختلفت العقول فيما بينها فذلك

يرجع إلى أن كل عقل على خلاف مع نفسه. وإذا استطاع أحد هذه العقول أن ينتهي إلى تقرير نوع من الانسجام الداخلي التامّ فسينتقل هذا الانسجام شيئاً فشيئاً إلى العقول الأخرى بفضل المنطق وحده. فإذا تمّ وضع أسس «الفلسفة الوضعية» فلن يكون تحقيق الأمور الأخرى إلاّ مسألة زمنية فقط. وسيكفي حينئذ أن نفحص ما يحتوي عليه أحد العقول في الوقت الحاضر من آراء وعقائد، وأن نبحث عن الشروط الضرورية لإحلال الانسجام محلّ الفوضى أو بالاختصار لتحقيق نوع من الاتّساق المنطقي التامّ لهذا العقل.

وكما أن «ديكارت» لمّا أراد أن يخضع جميع معلوماته لمنهجه في الشك لم يكن في حاجة إلاّ إلى فحص من أيّ المصادر جاءته هذه المعلومات، كذلك سيقنع «كونت» في التحقّق من وجود الاتّساق المنطقي بين آرائه، بفحص المناهج التي زوّدته بهذه الآراء. فإذا كشف عن بعض المناهج التي تميل إلى التناقض فيما بينها وُجِدَ سبب الاضطراب العقلي الذي نشأت منه الشرور التي يعانيها المجتمع في الوقت الحاضر، ووجد في الوقت نفسه العلاج الذي ينحصر في رفع التناقض. ذلك لأن الوحدة هي الطلب الأول الذي تقتضيه طبيعة التفكير الإنساني. فالعقل منظّم بفطرته، ولا يستطيع أن يقنع ببعض الآراء التي توجد فيه جنباً إلى جنب فحسب، مع استحالة التوفيق بينها من الوجهة المنطقية. إن كل رأي من آرائنا ينطوي ـ سواء أعلمنا ذلك أم جهلناه ـ على مجموعة من الآراء المتّصلة به، والتي اكتسبناها بنفس الطريقة. وهذه المجموعة

نفسها جزء من مجموعة كليّة أخرى أكثر اتّساعاً منها، وتنتهي هذه المجموعة الأخيرة بدورها إلى تكوين فكـرة إجماليـة عن عالم التجربة.

وإذن يفرّق «كونت» لدى نفسه، ولدى مُعاصِرِيه أيضاً، بين منهجين عامّين، أي بين «ضربين من ضروب التفكير» اللذين لا يمكن أن يوجدا معاً دون تناقض، هذا وإن لم يُكتَب لأحدهما أن يتغلّب على الآخر حتى الآن. ففيما يتعلّق بعدد كبير من أنواع الظواهر يفكّر «كونت» تفكير العالِم الذي تتلمذ على مدرسة «هوبز» و«جاليلي» و«ديكارت» ومن بعدهم. فهو لا يفكّر بعد الآن في تفسير هذه الظواهر ببعض الأسباب. وهو يشعر بالرضا عندما يصل إلى معرفة قوانينها عن طريقة الملاحظة أو القياس، لأن معرفة هذه القوانين تُتيح له في بعض الحالات أن يتدخّل في الظواهر، وأن يستعيض فيهـا عن النظام الـطبيعي بنظام صنـاعي أكثر مـلاءمة لحاجاته. وهكذا فإن الظواهر الميكانيكية والفلكية والطبيعية - وحتى الظواهر الحيوية - تبـدو اليوم في نـظره موضـوعات لعلم نسبي ووضعي.

ولكن متى كان الأمر بصدد بعض الظواهر التي ترجع بحسب أصلها إلى شعور الإنسـان، أو التي تتصل بـالحياة الاجتمـاعية والتاريخ فإن الغلبة تكتب لميل مضادّ. فبدلاً من أن يكتفي العقل بالبحث عن قوانين الظواهر [نراه] يطمح إلى تفسيرها فهو يريد إدراك جوهرها وسببها [مثال ذلك] أنه يفكّر تفكيـراً نظريـاً في النفس الإنسانية وفي العلاقة بين هذه النفس وبين الحقائق الأخرى في

الكون، وفي الغاية التي يجب أن يضعها المجتمع نصب عينيه، وفي أفضل الحكومات الممكنة وفي العقد الاجتماعي وهلمّ جرّا. وجميع هذه المسائل وليدة الطريقة «الميتافيزيقية» في التفكير. وهذه الطريقة تتناقض صراحةً مع الطريقة السابقة. ومع هذا فإنّا نرى أن العقول ما زالت تستخدم كلتا الطريقتين في الوقت الحاضر. وسيقرّر علم الاجتماع الديناميكي(١) كيف وجب أن تحدث هذه الظاهرة. ولكن مهما يكن من شأن الأسباب التاريخية فليست حقيقة هذه الظاهرة إلّا بديهية جداً. إن العقل الإنساني لا يدري اليوم كيف يتمسك تماماً ـ ولا كيف يُقلِع تماماً ـ عن أحد هذين الضربين من التفكير. ولا ريب في أنه يشعر شعوراً واضحاً بأنه لا يمكن أن توضع فتوح العلم الوضعي موضع الشك؛ إذ كيف يستطيع العودة إلى تفسير ميتافيزيقي أو لاهوتي للظواهر الفلكية، والطبيعية؟ ولكن من ناحية أخرى لا تبدو له الأفكار الميتافيزيقية واللاهوتية أقلّ ضرورة. فهو يعتقد أنه لا يستطيع الاستغناء عنها. وذلك أمر طبيعي؛ لأن العقل الإنساني لمّا كان يريد إشباع حاجته إلى الوحدة ـ وهي مطلبه الأسمى ـ فإنه يطالب بفكرة عامّة تشمل جميع أنواع الظواهر، وهذه الفكرة هي التي أطلق عليها «كونت» اسم «تعميم التجربة» وهي الفلسفة في جملة القول.

ولكن لم تبرهن الطريقة الوضعية في التفكير حتى الآن على أنها تستطيع إشباع هذه الحاجة، ولم تُفْضِ إلّا إلى إنشاء علوم خاصّة. ولقد كان العلم الوضعي «خاصّاً» وجزئياً على صلة دائمة

---

(١) La dynamique sociale: علم الاجتماع الذي يدرس ناحية التطوّر.

بدراسة طائفة محدودة من الظواهر. وقد وجّه هذا العلم عنايته كلها إلى بحوثه في التحليل والتركيب الجزئي. وقد سلك هذا المسلك بناءً على نوع من الحذر المشكور الذي كان سبباً في قوّته. ولم يجازف هذا العلم قطّ بوضع نظرية تفسّر جميع الظواهر الحقيقية التي تقع تحت ملاحظتنا. وقد حاول علماء اللاهوت والميتافيزيقيون وحدهم حتى الآن بذل هذا المجهود. وما زالت هذه المهمة حتى أيامنا هذه السبب الرئيسي في وجودهم، إذ من الواجب أن يؤدّي بعضهم هذه المهمة. إن العقل الإنساني يتّجه بحركة فطرية وضرورية إلى وجهة النظر التي تتعلّق بكلٍّ من الخاصّ والعامّ. وبدلاً من أن يترك المشاكل الفلسفة دون جواب سيظلّ متمسّكاً إلى أجلٍ غير محدّد بالحلول التي تقترحها عليه علوم اللاّهوت وضروب التفكير الميتافيزيقي بالرغم من طابعها الخرافي. وبالاختصار [نرى] أن التفكير الوضعي في الحالة الراهنة للأمور «ظاهرة حقيقية»، ولكنه «ظاهرة خاصّة». أما التفكير اللاهوتي الميتافيزيقي فإنه «عامّ»، ولكنه «خيالي». ونحن لا نستطيع تضحية «حقيقة» العلم ولا «عموم» الفلسفة. فكيف يمكن الخروج من هذا المأزق؟

ليس هناك سوى ثلاثة حلول يمكن تخيّلها:

١ ـ الاهتداء إلى نوع من التوفيق الذي يعمل على بقاء هذين الضربين من التفكير في آنٍ واحد دون أن يتناقضا.

٢ ـ تقرير وحدة التفكير بجعل المنهج اللاهوتي الميتافيزيقي منهجاً عامّاً.

٣ ـ تقرير وحدة التفكير بتعميم المنهج الوضعي.

ب ـ الاستعاضة بالتفكير العلمي عن التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي:

يبدو الحلّ الأول، أكثر الحلول قبولاً في الوهلة الأولى، فلماذا لا يمكن التوفيق بين الفحص العلمي لمختلف أنواع الظواهر وبين فكرة ميتافيزيقية أو دينية عن الكون؟ وليس ثمّة ما يحول دون تصوّر الظواهر كما لو كانت خاضعة لقوانين ثابتة، ودون البحث في نفس الوقت بطريقة أخرى عن السبب الذي يجعل الطبيعة على وجه العموم مفهومة لدينا. وإذا تحرّر العلم الوضعي في نهاية الأمر من اللاهوت والميتافيزيقا فقد يكفل لهما الاستقلال الذي يطالب به لنفسه. وهكذا ستتّضح شيئاً فشيئاً الحدود بين المجال الخاصّ بالعلم الوضعي من جهة وبين المجال الخاصّ بالتفكير النظري الذي يتجاوز نطاق التجربة من جهة أخرى.

ويقول «كونت»: لقد أمكن لهذا التوفيق أن يبدو مشروعاً لمدة طويلة من الزمن لأنه كان ضرورياً وحتى الآن كانت المذاهب اللاهوتية والميتافيزيقية هي الأفكار العامّة الوحيدة التي كوّنها العقل الإنساني لنفسه عن الكون. وقد أدّت هذه المذاهب وظيفة ضرورية؛ بل ما كان من المستطاع أن يولد العلم الوضعي أو ينمو دونها. ولكن كما أن العلم وارثها فهو عدوّها أيضاً. ولم يكن بدٌّ من أن يُفضي تقدّمه إلى انهيارها. ويبيّن لنا تاريخ العقائد الدينية والميتافيزيقية من جهة تاريخ المعرفة الوضعية من جهة أخرى، أن التوفيق بينهما لا يمكن أن يستمر على الدوام.

وليس معنى هذا أن التضادّ بين الضربين من التفكير يرتفع بعد

معركة جدلية عظمى تنهزم فيها العقائد الدينية والميتافيزيقية. إن العقائد لا تختفي على هذا النحو، بل تختفي على حدٍّ تعبير فذٍّ لـ «كونت»، «بسبب عدم صلاحيتها» كشأن المناهج التي لم تعد صالحة للاستعمال. ألم تكن هذه العقائد شبيهة في الواقع بالمناهج في نظر العقل الإنساني الذي كان يريد أن يشمل الأشياء في جملتها بنظرة واحدة قبل أن يدرسها دراسة كافية؟ لقد اتجه الإنسان إلى الخيال يتطلّب إليه معرفة الظواهر الحقيقية معرفة مباشرة ومطلقة، مع أن العقل ما كان يستطيع تزويد الإنسان إلّا في وقت متأخّر جدّاً بمعرفة شديدة التواضع ونسبية جداً، وعلى أثر مجهود وئيد بذلته العلوم. ولكن كلما تقدّم الإنسان في الدراسة الوضعية للظواهر ترك بالتدريج «التفسيرات» اللاهوتية والميتافيزيقية. ومع أنه لم يُقلِع تماماً عن البحث عن الأسباب فقد اعتاد أن يحصرها في مناطق تزداد بُعداً يوماً بعد آخر. والآن لم نعد في حاجة إلى افتراض الأسباب فيما يتعلق بالظواهر التي أصبحت فكرتنا عنها وضعية تماماً، إذ يكفي أن نتصوّر أن هذه الظواهر خاضعة لبعض القوانين. وستختفي طريقة التفكير الميتافيزيقي عندما نعتاد تصوّر جميع أنواع الظواهر على غرار الظواهر السابقة، وعندما تصبح فكرتنا عن قوانينها مألوفة لدينا، مهما يكن من طبيعة هذه الظواهر.

وفي جملة القول، ستصبح الفلسفة وضعية بالضرورة متى أصبح العلم بأسره وضعياً، لأنه ليس من الممكن إلّا أن نتّخذ سوى وجهة نظر واحدة في دراسة الأشياء. إن كل معرفة حقيقية تنصبّ على الظواهر وقوانينها. فإذا نظرنا حينئذ إلى جميع أنواع الظواهر

واحداً بعد آخر تبعاً لطريقة التفكير الوضعي، فكيف يتّفق أننا إذا نظرنا إليها نظرة عامّة تشملها جميعاً فإننا نتصوّرها تبعاً لطريقة أخرى في التفكير مختلفة تمام الاختلاف عن الطريقة الأولى، بل مضادّة لها.

وفي الواقع يستمر وجود هذين النوعين من التفكير جنباً إلى جنب ما دام التفكير الوضعي لم يصل بعد إلى نهاية شوطه، وما دام الإنسان يفسّر جزءاً كبيراً من الظواهر الطبيعية بجوهرها أو سببها أو غايتها. ولكن لا يمكن أن يوجد هذان النوعان من التفكير جنباً إلى جنب إلى أجَل غير محدود. فكلما تقدّم التفكير الوضعي خسرت الفكرة اللاّهوتية والميتافيزيقية عن العالم جزءاً من مجال نفوذها. فمنذ الآن تصبح ضرورة الاختيار [هنا] أمراً بديهياً، إذ إن وحدة العقل والاتّساق المنطقي التامّ رهن بهذا الشرط.

فإذا استبعدت فكرة التوفيق لم يكن بدٌّ من الاختيار بين أحد أمرين: فإما ألاّ يفكّر الإنسان إلاّ طبقاً للطريقة الوضعية، وإما ألاّ يفكّر مطلقاً تبعاً لها. لقد نظر أتباع المذهب التقليدي وبخاصّة «جوزيف دومستر» إلى المشكلة من هذه الناحية. ويعترف لهم «كونت» بكثير من الفضل. أما «دومستر» فيرى أنه لا سبيل إلى نجاة مجتمعنا إلاّ بالعودة إلى طريقة التفكير اللاهوتي. وإذن فهو يهاجم التفكير الفلسفي الجديد في منابعه نفسها، أو بعبارة أخرى في مصادره العديدة. وهو لا يبقي على «لوك» أكثر مما يبقي على فلاسفة القرن الثامن عشر الذين تبعوه، كما أنه لا يبقي على «بيكون» أكثر مما يبقي على «لوك»، ولا يهاجم طلائع الإصلاح أقلّ من مهاجمته لـ «بيكون» وقد أدرك أن القرن الثامن عشر كان بمثابة نتيجة

عامّة لمقدمتين هما القرن السادس عشر والقرن السابع عشر، وأن هذا الشكل القياسي الكبير المدمّر يرجع في أصوله إلى عملية الانحلال التي بدأت منذ القرن الرابع عشر. وهو على أتمّ اتّفاق مع نفسه عندما يحاول محاربة هذا الإنتاج الشيطاني، وإرجاع أوروبا إلى الحالة العقلية والدينية التي كانت توجد فيها في أثناء القرون الوسطى. وكان يرى أن استرداد «البابا» لسلطته الروحية سيضع حدّاً للفوضى العقلية والخلقية وأن المذهب الكاثوليكي سيردّ إلى العقول وحدتها، وهي أسمى حاجة تصبو إليها.

إن هذا الحلّ ينطبق تماماً على تلك المشكلة من الوجهة المثالية. ولكن يستحيل تطبيقه من الوجهة الواقعية. إذ لا يمكن العودة إلى الوراء. فإذا أردنا إخضاع العقول من جديد للسلطة الروحية التي كانوا يتقبّلونها طوعاً في العصور الوسطى فإنه ينبغي كذلك أن نعيد تركيب مجموعة الظروف التي كانوا يحيون فيها حينذاك. وكيف يمكن أن نمحو تاريخ الكشف عن أمريكا وتاريخ اختراع الطباعة وعدداً كبيراً من الظواهر الاجتماعية الكبرى؟ وكيف نتظاهر بأن «قوبرنيق» و«كيلر» و«جاليلي» و«ديكارت» و«نيوتن» وجميع طلائع العلم الوضعي لم يوجدوا [فعلاً]؟ وإذا استطعنا تحقيق المستحيل فأعدنا الوحدة العقلية والخلقية للمجتمع المسيحي في العصور الوسطى فكيف نستطيع أن نحول دون أن تؤدّي القوانين الطبيعية التي أفضت إلى انهيار هذا المجتمع في المرة الأولى إلى إيجاد هذه النتيجة نفسها مرة ثانية؟

وإذن ننتهي بالضرورة إلى الحلّ الثالث والأخير. فلما كان

التوفيق بين طريقة التفكير الوضعي وبين الطريقة الأخرى مستحيلاً، ولمّا لم يكن ثمّة سبيل إلى السيطرة المطلقة لطريقة التفكير اللاهوتي الميتافيزيقي، وأخيراً لمّا كان العقل الإنساني في حاجة إلى نوع من الفلسفة لم يبقَ سوى أن تنشأ هذه الفلسفة عن طريق التفكير الوضعي نفسه. وليس هناك ما يحول سلفاً دون تحقّق هذا الحلّ؛ إذ من الممكن، دون ريب، الاستيلاء على المواقع الأخيرة التي يحتلها التفكير اللاهوتي الميتافيزيقي. فهذا التفكير «الخيالي» في جوهره لا يمكن أن ينقلب تفكيراً «حقيقياً». ولكن ليس التفكير الوضعي تفكيراً «خاصّاً» إلاّ بصفة عَرَضية. ومن الممكن جداً أن يكتسب درجة العموم التي تنقصه. وفي هذه الحال يمكن وضع أسس فلسفة جديدة، وحلّ مشكلة «الاتّساق المنطقي التامّ».

٨ ـ فكرة الإنسانية:

ليس هناك شيء مطلق في هذا العالم، بل كل شيء نسبي: هذا ما كتبه «كونت» منذ ١٨١٨ إلى صديقه «فالا»[١]. ومع ذلك، فقد كان يعتقد في الواقع أن هناك حقيقة عليا تتوقف عليها كل الحقائق الأخرى، وكان يعدّ فكرة هذه الحقيقة أساساً لوجهة نظره العقلية عن العالم. ويطلق «كونت» على هذه الحقيقة اسم الإنسانية. وهي ليست الهدف النهائي «في ذاتها» لكل فكرة ولكل نشاط، ولكنها الهدف النهائي «بالنسبة إلينا». وهذا الفارق لا يعني

---

(١) Lettres a valat, p. 54. (15 Mai. 1818).

أكثر من أن الفلسفة الجديدة قد تركت وجهة النظر الميتافيزيقية إلى وجهة النظر الوضعية. وبهذا التحفّظ، تكون فكرة الإنسانية «موازية» تماماً للفكرة القديمة عن الحقيقة المطلقة. فإنها تحلّ محلها وتؤدّي وظيفتها الدينية. فهي إذن في الحقيقة «فكرة مطلقة نسبية»، إذا جرؤنا على مثل هذا التعبير.

وتظهر فكرة الإنسانية في مذهب «كونت» في أشكال شتّى متتابعة. أو بعبارة أدقّ نجد أن تطوّر مذهبه قد كشف النقاب شيئاً فشيئاً عن الصفات المختلفة لذلك «الكائن الأعظم». فقد كان «كونت» في المرحلة الأولى من حياته الفلسفية يفضّل النظر إلى الإنسانية على أنها موضوع للعلم. أما في المرحلة الثانية فقد غَدَت في نظره كما لو كانت موضوعاً للعبادة والحبّ. ونحن نستطيع أن نتتبّع في هذا المجال تطوّر المشاعر التصوّفية والدينية التي أخذت تؤثّر ـ منذ ١٨٤٦ على وجه الخصوص ـ في آراء «كونت» وتغيّر من لهجته، دون أن تكون مع ذلك، سبباً في تنكّر مذهبه لخصائصه الذاتية.

أ ـ الفرد صنيعة الإنسانية:

لقد قال «كونت»: من الواجب ألاّ نعرّف الإنسانية بالإنسان، بل يجب على العكس أن نعرّف الإنسان بالإنسانية. ونحن نفهم، بوجه عامّ، المغزى الخلقي والاجتماعي الذي ترمي إليه هذه الصيغة. فنرى فيها طعناً في «مبدأ الفردية» وأحد الأسس الموجّهة للنظام الوضعي. وفهم الصيغة على هذا النحو لا يُجانب الصواب:

فالواقع أن مثل هذه النتائج يمكن استنباطها من هذه الصيغة التي وضعها «كونت». ولكنها ليست إلّا نتائج، على كل حال. وليس الهدف المباشر لهذه الصيغة هو إخضاع الفرد، من وجهة النظر الاجتماعية، للجماعة. فهي تعبّر، قبل كل شيء، عن حقيقة واقعية. فإذا نظرنا إلى الإنسان في حالة عزلته فإن العلم الوضعي لا يسمح بتعريفه إلّا بأنه حيوان تهدف حياته الحيوانية إلى حفظ كيانه العضوي، وشأنه في ذلك شأن جميع الحيوانات الأخرى. أما إذا أردنا تعريفه بصفاته الإنسانية الجوهرية، أي بالذكاء والميل إلى حياة المجتمع، فيجب في هذه الحال أن نتخطّى النظر إلى الفرد، لكي ننظر إلى النوع الإنساني بأسره. أما من وجهة النظر البيولوجية الخالصة فإن عبارة «دي بونالد» يجب أن تعكس. فهذه العبارة التي تقول: «إن الإنسان كائن عضوي يقوم الذكاء بخدمته» تصدق إذا ما تركنا وجهة النظر البيولوجية إلى وجهة النظر الاجتماعية، ونظرنا إلى النوع الإنساني على أنه كائن واحد يتّصل «بالعظم والخلود» (وهي فكرة يبرّرها النمو المطّرد للذكاء والقابلية لحياة الجماعة)[1]، ففي هذه الحالة نستطيع أن نعتبر أن خضوع الحياة العضوية خضوعاً إرادياً ومنظّماً للحياة الحيوانية هو النموذج المثالي الذي تنزع إليه الإنسانية المتحضّرة. ونستطيع حينئذ أن نستخدم تلك العبارة في وصف الإنسانية. وجملة القول لا يكون المرء إنساناً حقيقة إلّا باشتراكه في صفات الإنسانية.

ولهذه «الوحدة الاجتماعية العظيمة الخالدة» صفتان جوهريتان

---

(١) Cours, III, 232, sq.

وهما: فكرة التضامن وفكرة الاستمرار[٢] وهما صفتان اجتماعيتان وخلقيتان في آنٍ واحد. ولا يمكن أن تتّصف الإنسانية بغير هاتين الصفتين. أما صفات «المطلق» اللاهوتي والميتافيزيقي فإنها تتعلّق بالمقولات المعروفة عن الجوهر، والسبب، والزمان، والمكان الخ . . . وكان يُنظر إلى هذا المطلق على أنه مفرد، بسيط، لا نهاية له الخ . . . وما أكثر ما كانت تتردّد التعبيرات الغامضة أو المتناقضة في غالب الأحيان، للوصول إلى هذه الفكرة وهي، أن المبدأ الأسمى مبدأ «مطلق». أما الفلسفة الوضعية فإنها تسلّم، على العكس من ذلك، بأن درجة ارتباط الظواهر بغيرها تزداد كلما ارتقينا في مراتب الموجودات نحو الكمال. ولذلك فإن الإنسانية ـ وهي أشدّ الموجودات التي نعرفها «تركيباً» وأكثرها «سموّاً» ـ تكون كذلك أشدّها ارتباطاً بغيرها من الموجودات. فوجودها ينتهي حتماً بانتهاء وجود الكوكب الذي تعيش فيه. ووحدتها وحدة تتألّف من «مجموعة». وهي تنطوي على ضروب من النقص، كما أنها عُرضة لأزمات متعدّدة الأنواع. ومع ذلك فهي ـ بحالتها الراهنة وحسبما يثبته لنا العلم والأخلاق ـ أسمى غاية يستطيع أن يدركها عقلنا، وأعلى مثال تتعلّق به قلوبنا، وأجدر هدف بإخلاصنا.

ولقد قام علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار بدراسة التضامن الإنساني. وقد رأينا من قبل كيف كان «التضامن» الاجتماعي مبعث إعجاب «أوجيست كونت»؛ إذ كان يرى أنه أشدّ إحكاماً وأكثر ارتباطاً بين أجزائه من «التضامن» الحيوي. وواجب التربية الوضعية أن

(٢) Cours, VI, 810 - 11; Pol. pos., I, 363 - 5.

تنمّي عاطفة التضامن، وأن تجعلها مبدأ للتعليم الخلقي. وبذلك تتغلغل في نفس كل فرد عقيدتان تتضمن كلٌ منهما الأخرى، وتنمّ عنهما ضروب تفكيره وسلوكه: وأولاهما أن يقتنع بأنه لم يصبح إنساناً بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة إلاّ بفضل اشتراكه في الإنسانية؛ وذلك لأن ذكاءه وأخلاقه أشياء اجتماعية بكل ما تتضمنه هذه الكلمة من قوة. أما العقيدة الثانية فتتضمن معرفته بأن الإنسانية قد تكوّنت ـ في بعض نواحيها ـ مما يساهم به في بنائها، وبأن كل عمل من أعماله، رغب أو لم يرغب، يؤثّر ويتردّد صداه في الحياة الاجتماعية. ومتى اقتنعنا أننا نعيش في الإنسانية وبالإنسانية، فإننا سنقتنع أيضاً بأنه يجب أن نعيش للإنسانية. وإذا كان «مالبرانش» قد قال إن الله هو نقطة التقاء ملكات الذكاء عند الناس فلا شك في أن «كونت» يقول، عن طيب خاطر، إن الإنسانية هي نقطة التقاء الإرادات الطيبة.

وكما أن دراسة التطوّر في علم الاجتماع أهم بكثير من دراسة الاستقرار، كذلك نجد، فيما يتعلق بصفات الإنسانية، أن الاستمرار يحتلّ مكاناً أسمى من التضامن. فليس الأفراد والشعوب الذين يعيشون في زمن واحد متضامنين فحسب، بل إن الأجيال المتعاقبة تساهم جميعها في عمل واحد. فكل جيل «مقدار محدود يساهم به». واستمرار هذه الجهود خلال الزمن يولّد في أنفسنا «مبدأ أنبل وأكمل عن الوحدة الإنسانية». وهذه هي الفكرة التي طالما أعجب بها «كونت» لدى «كوندرسيه»، ثم استعارها منه، وتوسّع فيها في نظريته الوضعية عن التقدّم.

وإذا فهمت الإنسانية على هذا النحو فإنها تبعث في نفوسنا أقوى مشاعر العرفان بالجميل. ألسنا مدينين لها بكل ما فينا من طيب وثمين، بل بكل ما هو إنساني؟ وسيشعر المرء بأن الناس في جميع الأزمنة «متعاونون معه»[١]. وما عليه إلاّ أن يتأمّل كيانه الماديّ والعقلي والخلقي لكي يدرك مقدار ما يدين به لمجموع مَن سبقوه. إن الذي يظن نفسه مستقلاً عن الآخرين لا يستطيع أن ينطق بهذا الهَراء (الذي يعدّه «كونت» كفراً) دون أن يكذب نفسه بنفسه: وذلك لأن اللغة التي ينطق بها ليست إلاّ ظاهرة اجتماعية وثمرة من ثمار المجتمع[٢].

وحينئذ يصبح التاريخ «العلم المقدّس» للإنسانية. أو نقول بعبارة أكثر يُسْراً: إن التاريخ سيعبّر لنا عن شعور الإنسانية بنفسها شعوراً يزداد وضوحاً يوماً بعد يوم، بفضل دراسة نشاطها العقلي والخلقي فيما مضى من الأزمان وبفضل تقدّم الفكر التاريخي، سوف تحلّ فكرة التطوّر الذي يخضع لقوانين - وكذلك ستحلّ فكرة «النظام القابل للنموّ» - شيئاً فشيئاً محل الفكرة الخاطئة التي كانت تعزو إلى الإنسان قوة تأثير لا حدّ لها في الظواهر الاجتماعية. وسيظهر لنا أن الجزء الذي يساهم به كل جيل في النشاط العامّ للإنسانية ضئيل جداً بالضرورة إذا قورن بما تلقّاه هذا الجيل ذاته عن الأجيال السابقة. ورفض هذا التراث معناه أننا نرفض مقوّمات وجودنا بوضعه الراهن، وهو ادّعاء سخيف ومُنافٍ للأخلاق، كما أنه

---

(١) Cours, V^e, 365.

(٢) Pol. pos., I, 221.

فيما عدا ذلك أمر عديم الجدوى. فمن المستحيل على الإنسان أن يتنكّر للإنسانية، دون أن يقضي على وجوده. فهو يمثّل بالضرورة، في أثناء حياته، ماضياً طويلاً حافلاً بالجهود العقلية والخلقية. وتلك هي الصفة الجوهرية للحياة البشرية، لأن التعاون يوجد على أشكال تتفاوت درجة وضوحها عند بعض الأنواع الحيوانية الأخرى. أما استمرار الروابط فمن خصائص الإنسانية وحدها وقد لخّص «كونت» هذه الحقيقة في عبارة جميلة حين قال: «إن الإنسانية تتألّف من الأموات أكثر مما تتألّف من الأحياء».

ومع ذلك، فلا هذا «النّير» الذي يبهظ كاهل الأحياء ويحمّلهم ثقل التاريخ وما قبل التاريخ، ولا هذا «التضامن» الذي يجعل الإنسانية «كائناً جميعاً» أعظم، يجرّدان الإنسان من حريته في العمل. فليس من نتائج التضامن والاستمرار الإنساني أن نؤمن بنوع من المصير المحتوم، إذ يظلّ الأفراد مسؤولين. ومن الواجب ألّا ننظر إليهم على أنهم أجزاء آلة أو خلايا جسم عضوي، أو أفراد قطيع من الحيوان. فالإنسانية ليست نباتاً ينمو على الشعب المرجانية. ومقارنتها بهذا النوع من النبات «يدلّ - كما يقول «كونت» - على قصور في فهم المغزى الفلسفي للتعاون الاجتماعي عند بني الإنسان، وعلى جهل كبير بالحقائق البيولوجية التي تتّصل بنوع الحياة التي يحياها هذا النبات»[1]. إن هذه المقارنة تحاول

(١) Cours, VI, 351 - يطلق على هذا النبات اسم polypier: وهو عبارة عن نوع من المحار تتشعّب منه شُعَب كثيرة من مادة جيرية ناصعة البياض، وتزيّن به المنازل أحياناً.

التقريب بين جماعة تقوم على الإرادة الحرّة والاختيار وبين مجموعة تقوم على اشتراك غير إرادي لا يمكن التحرّر منه. وعلى العكس من ذلك، يقوم تعريف الإنسانية ـ بصفتها كائناً جميعاً ـ على التضادّ بينها وبين الجماعات الحيوانية. (ففي هذه الجماعات يرتبط الأفراد برباط طبيعي [فيزيقي] ولكنهم مستقلّون من جهة الوظائف العضوية). أما بالنسبة إلى الإنسانية فالأفراد مستقلّون من الناحية الجسمية ولا يرتبط بعضهم ببعض في الزمان والمكان، إلاّ من ناحية الوظائف العقلية والخلقية.

وعلى هذا النحو فإن هذا «الكائن الأعظم» يتميّز على وجه الخصوص عن الكائنات الأخرى بأنه يتكوّن من عناصر يمكن فصلها، ويستطيع كلٌ منها أن يشعر بما يساهم به من تعاون، وأن يرغب في هذه المساهمة أو يرفضها طالما يظلّ ذلك التعاون مباشراً[١]. ولا يستطيع الفرد، دون ريب، أن يتجرّد من صفات الإنسانية، وذلك الأمر واضح جداً. ولكنه يحتفظ مع ذلك باستقلال جزئي. فكما أنه يستطيع التعاون في النشاط العامّ حرّاً مختاراً، فهو كذلك حرٌ في عرقلة هذا النشاط في حدود ما تسمح به قواه. وبالجملة، فبالرغم من أن تطوّر «الكائن الأعظم» يخضع لقوانين فما أبعد عن أن تنمحي شخصيته[٢] في هذا الكائن، بل إنه يقوم فيه بوظيفته الخاصّة، كما يستطيع القيام بعمل يُعتَرَف له فيه بالفضل.

---

(١) Pol. pos., II, 59.

(٢) Pol. pos., I, 341.

فمعرفة القوانين الاجتماعية، في ذاتها، قاعدة تنظّم النشاط الإنساني، وليست وسيلة لاستعباد الإنسان.

ب ـ الإنسانية موضع تقديس وعبادة:

حدّد «كونت» في الجزء الأخير من حياته، صفات ما أطلق عليه منذ ذلك الحين اسم الكائن الأعظم الجديد. وبالرغم من أنه ينبغي لنا ألّا نورد هنا عرضاً للديانة الوضعية، فإنّا نجد من واجبنا أن نشير، في بضع كلمات إلى الشكل الذي انتهت إليه هذه الفكرة العظيمة في عقل «كونت».

فمن الواجب أولاً ألّا تفهم الإنسانية على أنها مجرد مجموع الأفراد أو الجماعات الإنسانية في الحاضر والماضي والمستقبل، لأن جميع الناس يولدون بالضرورة أطفالاً للإنسانية، ولكنهم لا يصبحون جميعاً خدّاماً لها. فكثير منهم يظلّ عالة على الإنسانية. ولذا فإن جميع مَن لا يندمجون «أو مَن لم يستطيعوا الاندماج[1] بدرجة كافية»، وجميع مَن ظلّوا عبئاً يُثقِل النوع البشري، لا يصحّ أن يكونوا جزءاً من «الكائن الأعظم». فهناك عملية انتخاب تجري بين الناس: فيدخل بعضهم نهائياً في نطاق الإنسانية لكيلا يخرج منه أبداً. ويخرج الآخرون من هذا النطاق لكيلا يعودوا إليه أبداً. ويجري هذا الانتخاب تبعاً لنوع الحياة التي يفضّلها كلٌ منهم. فمَن عاش بالمعنى الحيوي الصّرف لهذه الكلمة، أو بمعنىً آخر مَن وقف

---

(١) Pol. pos., I, 411.

ملكاته العليا على خدمة الوظائف العضوية، يدخل في عداد مَن أطلق عليهم «كونت» في عبارة قوية قاسية اسم «منتجى الأقذار»[١]، وهؤلاء لا يدخلون في الإنسانية إلّا بصفة عابرة، والموت بالنسبة إليهم ـ كما هي الحال بالنسبة إلى أجهزتهم التشريحية والعضوية ـ نهاية بدون عودة. أما أولئك الذين استطاعوا «إعلاء غرائزهم» أو حاولوا، في الأقل، إخضاع الوظائف العضوية للوظائف العليا، أو سعوا بالإجمال وراء تحقيق هدف الإنسانية الأسمى: وهو تفوّق الذكاء على الميول العاطفية، والغيرية على الميول الأنانية ـ نقول إن هؤلاء سيخلدون في الإنسانية إلى الأبد، لأنهم عاشوا من أجلها.

ولمّا كان الحكم على سلوك المرء لا يصدر بصفة نهائية إلّا بعد موته فالإنسانية تتألّف في جوهرها ممّن فارقوا الحياة، «وقبول الأحياء فيها لا يكون إلّا بصفة مؤقّتة تقريباً»[٢]. فكل جيل يكون في أثناء حياته المادة العضوية الضرورية لنشاط الوظائف العليا، وهي الوظائف الإنسانية الحقّة. ولكن هذه الميزة التي يتميّز بها هذا الجيل مؤقتاً سرعان ما تفلت من بين يديه، كما أفلتت من أيدي الأجيال السابقة، فلا ينخرط في سلك الإنسانية من رجال هذا الجيل إلّا مَن أثبتوا جدارتهم بذلك الشرف. وأكثر من ذلك فإن ما يندمج في الإنسانية من كيانهم لا يشمل إلّا العناصر النبيلة دون غيرها. وبذلك يكون الموت قد «طهّرهم».

---

(١) Catéchisme positiviste, p. 30 - 31: «Les producteurs de fumier».

(٢) Pol. pos., I, 411.

وقد أتاحت هذه النظرية لـ «كونت» تحقيق هدفين في آنٍ واحد. وقد وجد من المرغوب فيه تحقيقهما على حدٍّ سواء. فمن جانب، تظلّ الفكرة الدينية للإنسانية في انسجام تامّ مع الفكرة التي زوّدنا بها علم الحياة وعلم الاجتماع عنها فالإنسانية التي يتصوّرها «كونت» على هيئة «الكائن الأعظم» هي نوع من تجسيد الوظائف التي ينزع الإنسان إلى تمييز نفسه بها عن الحيوان، وهي تحقيق مطّرد، فيْ خلال الزمن، لقوى الذكاء والحاسّة الخلقية التي تنطوي عليها الطبيعة الإنسانية. وهي كذلك الصورة المثالية المجسّمة لتلك القوى. وبهذا المعنى الأخير تصبح موضوعاً للحبّ والعبادة. ولمّا كان الأفراد الذين ينضمّون تحت لوائها لا يشتركون فيها إلّا بخير جزء من كيانهم فإن المذهب الوضعي ينتهي بطبيعة الحال إلى «تخليد ذكرى» العظماء الذين أسدوا الجميل إلى الإنسانية. وهذه الفكرة هي إحدى الأفكار الدينية التي تحدّدت بدقّة في عقل «كونت» منذ وقت مبكر.

ومن جانب آخر، نرى أن الرغبة في الخلود قوية في قلب الإنسان. وقد اعترف «كونت»، من حيث المبدأ، بقية ـ ولو مؤقتة في الأقل ـ لكل ما يصدر عن الطبيعة الإنسانية بصفة تلقائية: فنظر إلى العلم كما لو كان امتداداً «للعقل العامّ»، وإلى الأخلاق المنهجية على أنها نموّ للأخلاق التلقائية. فكان يجب عليه إذن أن يقيم وزناً لذلك النزوع الذي يدفع الإنسان بقوة، لا سبيل إلى مقاومتها تقريباً، نحو الرغبة في الانتصار على الموت[1]. وقد وجد

(1) Discours sur L'Esprit positif, 75 - 6.

هذا النزاع ما يرضيه، حتى الآن، بفضل ما تعلّق به من أوهام. ولكن هذا النوع من المعتقدات لم يعد يتّفق مع التقدّم الذي أحرزه تطوّر العقل الإنساني. هذا إلى أن الناس قد غلوا كثيراً في تقدير الآثار الاجتماعية للمخاوف أو الآمال التي تترتب على الإيمان بحياة أخرى. والواقع، كما يقول «كونت»: (وقد أيّده في ذلك علم الأديان) أن اتجاه الإنسان إلى الرغبة، وبالتالي إلى اعتقاد أن روحه ستواصل الحياة بعد أن يفنى كيانه العضوي، قد ظهر منذ أزمنة سحيقة، أي قبل أن يستخدم في بناء العقائد الدينية وفي ضمان النظام العامّ. وفي هذا المجال أيضاً لا تحاول الفلسفة الوضعية إنكار الواقع أو هدمه، ولكنها تغيّر طريقة فهمه وتعليله. فنراها تطرح الفكرة الوهمية الفجّة عن الخلود الموضوعي، وتحلّ محلها الفكرة التي لا يقبل العقل غيرها، وهي فكرة الخلود الذاتي. وهكذا نرى أن نفس المذهب الذي يسلبنا وسائل العزاء التي كانت تحرص عليها الأجيال السابقة يعوّضنا عنها تعويضاً كافياً، حين يُتيح لكلٍّ منّا فرصة الأمل في الاتحاد بالكائن الأعظم.

«وخلود الإنسان في الغير» نوع حقيقي جداً من الوجود[1]. وهو النوع الوحيد من الوجود الذي نستطيع أن نأمل فيه بعد الموت. وهو كذلك النوع الوحيد الذي يجب أن نرغب فيه إذا كان حقّاً أن الخصائص التي تعبّر أصدق تعبير عن ذاتيتنا لا تكمن في الفرد بمعناه البيولوجي، وإنما في العقل والإرادة الطيبة وهي الصفات التي تعبّر عن العنصر الاجتماعي أو الإنساني في كياننا. فالمرء الذي لم

---

(١) Pol. pos., I, 346 - 7.

يعش إلّا لنفسه، والذي لم يبحث عن الحياة إلّا لإرضاء أنانيته، قد أضاع الحياة، لأن الموت يطويه برمّته. أما مَن عاش من أجل الآخرين، ولم يبحث عن الحياة من أجل نفسه، فقد وجد الحياة، لأنه سيخلد في نفوس الآخرين. وإذا كانت الطمأنينة والسلام في ديانات الماضي هي اتحاد المرء بالله، فإنها في الديانة الوضعية اتحاد المرء بالإنسانية.

وإذا اندمج المرء في «الكائن الأعظم» فإنه لا ينفصل عنه(١). إذ يرتفع حينئذ عن نطاق جميع القوانين الطبيعية، ولا يظلّ خاضعاً إلّا للقوانين العليا التي تسيطر مباشرة على تطوّر الإنسانية، بل إنه يرتفع أيضاً عن مجال قوانين الزمان والمكان، ويمكن أن يبعث في نفوس كائنات متعددة في آنٍ واحد. ألا ترى أن الفكرة التي يخلقها أحد الشعراء أو الفنانين أو العلماء قد تلهم في وقت واحد عدداً كبيراً من الأحياء المنتشرين في أنحاء متفرّقة من سطح الأرض؟ فالخلود الذاتي، الذي يتجدّد في حلقات متصلة من البحث يأتي بعضها في إثر بعض، سيستمر ما استمرت الإنسانية ذاتها. «إن الحياة مع الأموات، كما يقول «كونت»: هي أحد الميّزات الثمينة التي يمكن أن تُتاح لنا»(٢).

ولكن بالمثل يعيش الأموات معنا، بل إنهم يعيشون فينا. وهؤلاء الذين امتازوا بصفات الإنسان حقاً، وأضافوا إلى تراث

---

(١) Pol. pos., II, 60 - 2.

(٢) Pol. pos., I, 262.

الإنسانية بما بذلوا من جهود تتصل بالعقل أو الإرادة الطيبة، يعيشون في نفوسنا ويمثّلون فيها أحسن العناصر وأكثرها خلوداً، لأن تلك العناصر هي التي ستبقى من كياننا عندما يفنى جيلنا. كما أننا سنخلد أيضاً بمقدار ما نساهم في زيادة هذا التراث، وبمقدار ما نقدّم من أعمال نستحق عليها تقدير معاصرينا ومَن يخلفوننا. فالحياة الراهنة تجربة. والحياة «الذاتية»، أي الاندماج في الإنسانية، خلاص ومكافأة في الوقت نفسه لمَن يخرجون من هذه التجربة منتصرين[١]. وفي ذلك ما يُظهِر لنا إلى أيّ حدٍّ يظلّ المثال الأعلى الخلقي والديني القديم قائماً في المذهب الوضعي. ولا يدهشنا ذلك كثيراً إذا عرفنا أن «كونت» كان يتّخذ من «كتاب تقليد المسيح»[٢] موضوعاً لقراءته اليومية في آخر أيام حياته.

وإذن نستطيع أن نقول: إن آراء «أوجيست كونت» العلمية والاجتماعية والدينية تتجمّع كلها وتتلاقى في فكرة واحدة هي فكرة

---

(١) Pol. pos., IV, 36.

(٢) «L'Imitation de Jesus christ» - كتاب ديني لم يُذكَر اسم مؤلّفه، كتب باللاتينية، ويحوي أربعة أجزاء مستقلة. وهو يبعث على الإعجاب بما حواه من مظاهر التقوى والإيمان في بساطة ووضوح. وأجزاؤه هي: (١) نصائح من أجل الحياة الروحية، وهو يبيّن للإنسان طريق الخلاص من نفسه ومن شهوات العالم، (٢) نصائح لمعرفة الذات، ويساعد الإنسان على التغلغل في أعماق نفسه وتحليل عواطفه، (٣) عزاء النفس، ويكشف للإنسان عن أسرار الحبّ الإلّهي، (٤) نداء المتبتّل للاتحاد بالله. وهنا ما يزيد على ٥٠ ترجمة فرنسية لهذا الكتاب. أشهرها ترجمة «كورني Corneille» التي كتبها بالشعر، وترجمة الأب لامينه Lamennais في القرن الثامن عشر.

«الإنسانية»، التي تُعَدّ مركز هذه الآراء جميعاً. فإذا كان هذا التجمّع كاملاً فإن «كونت» يكون قد أدّى رسالته. وقد استطاع من قبل أن يعالج الفوضى العقلية والخلقية، وهو يعمل الآن على إزالة الفوضى السياسية والدينية. وبذلك تتحقّق الوحدة في كل مجال. وقد تحقّقت الوحدة من قبل في التفكير، ما دامت مبادؤنا قد غَدَت متجانسة أي وضعية، وما دام المنهج الوضعي ذاته هو الذي يستخدم في الأبحاث التي نقوم بها، وما دامت مجموعة العلوم قد نظِّمت، في آخر الأمر، وفقاً لوجهة النظر الاجتماعية. كما أن الوحدة قد تحقّقت أيضاً في أرجاء النفس الإنسانية، ما دام العقل ـ بعد أن أدرك قوانينه ووظيفته الجوهرية ـ أصبح يخضع للقلب ويصغي لتوجيه عاطفة الحبّ للإنسانية. وأخيراً ستتحقّق الوحدة في المجتمع ما دامت السلطة الروحية الجديدة، التي تقوم على مبادىء يقبلها الجميع، تستطيع تزويد جميع الأفراد بثقافة مشتركة، وتلقينهم جميعاً مبادىء خلقية واحدة، وتأليف قلوبهم جميعاً حول دين واحد يقوم على الحب والخير. وليس الانسجام الذي سيتحقّق في نفس الفرد إلّا رمزاً وضماناً للانسجام الذي سيتحقّق في كيان المجتمع ولا شك في أنه ما زالت هناك عقبات يجب التغلّب عليها. إذ يتعيّن على التفكير الوضعي أن يواصل الكفاح ليصبح مبدأً عامّاً بمعنى الكلمة. وسوف لا يتمّ زوال الطريقة القديمة في التفكير إلّا بعد ضروب من الكفاح التي يتنبّأ «كونت» بأنها ستكون دامية ومروعة. ولكن هذه الأزمات، مهما كانت حدّتها، لا تستطيع أن تحول بين التطوّر الإنساني وبين بلوغ غايته وفقاً للقانون الذي يخضع له هذا التطوّر.

٩ ـ العلم (١):

أ ـ منابع العلم:

يمكن التسليم مع أرسطو بأن حبّ الاطّلاع طبيعي لدى الإنسان، وأننا نميل إلى السؤال عن طبيعة الأشياء للذّة معرفتها. ويضيف «كونت» إلى ذلك [قائلاً]: لكن يجب الاعتراف بأن هذا الميل من أقلّ الميول التي تنطوي عليها طبيعتنا تأثيراً ومن أقلّها قهراً. ولا بدّ أنه كان أقلّ تأثيراً وقهراً في بدء نمو الإنسانية. وعلى كلٍّ فقد كان ضعيفاً جداً بالنسبة إلى الميل إلى الكسل والنفور من قبول الجديد. فلكي يخرج الإنسان من ذهوله العقلي البدائي لم يكن بدٌّ حينئذ من أن تستحثّ بعض الظروف الملحّة نشاطه العقلي: بل لم يكن بدٌّ من أن تقهره هذه الظروف على استخدام هذا النشاط وقد كانت تلك الظروف، دون ريب، هي ضرورات الصيد وأخطار الحرب، والرغبة في تجنّب الألم والموت بصفة عامّة.

هذا إلى أن المعلومات التي اكتسبها الإنسان أولاً كانت أبعد ما يكون عن الحقيقة. وكانت الفلسفة اللاهوتية هي التي أمدّته بأفكاره الأولى. فبدأ بأن فرض وجود إرادات شبيهة بإرادته في كل مكان، وكان العالم الذي يحيط به مليئاً بالآلهة أو الأصنام. ومع هذا بَدَت، منذ ذلك العصر الأول، بعض بذور المعرفة التي يغلب عليها الطابع الوضعي. ففي كل طائفة من الظواهر توجد بعض الظواهر الأوّلية جدّاً أو المطّردة على نحوٍ يفجأ النظر إلى درجة من البداهة تحول دون القول بتدخّل أيّ إرادة قائمة على التعسّف. وكان من الضروري أن يكون الإنسان بسرعة فكرة «حقيقية» عن هذه الظواهر.

أما في جميع الحالات الأخرى فكان يتخيّل طريقة نشأة الظواهر، بدلاً من أن يلاحظها. وهنا كان يلاحظ الأمور التي تتبع الظاهرة أو تصحبها، والتي كانت تفرض نفسها على ملاحظته. وكان يكيّف سلوكه تبعاً لهذه الملاحظة. وكان هذا البدء المتواضع سبباً في نشأة العلم.

وهكذا بدلاً من القول بالتضادّ بين التفكير العلمي والتفكير الفجّ - كما يفعل معظم الفلاسفة - يبيّن [لنا] «كونت» أن هذين التفكيرين يخرجان من نفس المنبع، ولا ينطويان على وجه خلاف جوهري. ومع هذا لم يتجاهل «كونت» الصفات الخاصّة بكلٍ من هذين التفكيرين. فمهما أصبح العلم مجرّداً، ومهما ارتقى فسيظلّ دائماً في نظره «مجرد امتداد خاصّ» للحكم السديد و«لتفكير الجمهور» و«للحكمة العامّة». فالحكمة الشعبية تنطوي هي الأخرى على الطابع «الوضعي» الذي تفترق به المعرفة العلمية عن الأفكار اللاهوتية والميتافيزيقية. ويشبه العلم هذه الحكمة التي نشأت بسبب ضرورات الحياة العملية في أنه يمتنع عن البحث في الأسباب والغايات والجواهر، وكلّ ما يمكن التحقّق من صدقه بالتجربة. وهو يوجّه كل مجهوده إلى الكشف عن قوانين الاقتران في الوجود، وعن قوانين التتابع التي تخضع لها الظواهر. كذلك أخذ العلم عن تلك الحكمة الشعبية روح منهجه الوضعي التي تنحصر في ملاحظة الظواهر، وفي تنظيم الملاحظة للارتقاء إلى القوانين.

ويترتّب على هذا أن العلم لا ينطوي في ذاته على نقطة بدئه ولا على نقطة وصوله، بل يجدهما جميعاً لدى «العقل العامّ» الذي

كان مصدراً له. [أما] نقطة البدء فهي الملاحظة التلقائية للعلاقات المطّردة [التي توجد] بين أقلّ الظواهر تركيباً. وأما نقطة الوصول فهي معرفة نفس هذه العلاقات بين جميع الظواهر التي تقع تحت ملاحظتنا بشرط أن تكون هذه المعرفة على أكمل وأدقّ وجه تقتضيه حاجاتنا. وحقيقة سرعان ما يبدو نقص العقل العامّ، أو الحكمة الشعبية، بسبب تعقيد الظواهر. ولو لم يكن لدينا سوى هذه الحكمة لكانت معرفتنا ضئيلة جداً، ولوجب علينا، في جميع الحالات تقريباً، أن نقنع بنوع من الكهانة التجريبية فوظيفة العلم هي الاستعاضة عن هذه الكهانة بالمعرفة الحقيقية للقوانين.

وما كان من المستطاع مطلقاً أن يؤدّي العلم هذه الوظيفة لو لم تكن للعقل الإنساني هذه الخاصّيّة وهي: أنه يستطيع التفرقة بين المعرفة النظرية وبين التطبيق العملي. ولا ريب في أن المعرفة النظرية قد نشأت في الواقع بحسب التطبيق العملي، فكل علم يولد - كما قيل - من فنّ مقابل له ومن الحاجة إلى تحسين هذا الفن. ولكن ما كان لهذا التحسين أن يخطو خطوات بعيدة لو وضعه العقل نصب عينيه دائماً. ولحُسن الحظّ يستطيع الإنسان أن ينسى مصلحته مؤقتاً في أثناء سعيه وراء المعرفة. وقد تعلّم شيئاً فشيئاً كيف يستخلص من الحالات الجزئية المعقدة بعض العناصر المشتركة بين جميع أفراد طائفة من الظواهر. وهكذا انتهى إلى فكرة القانون أو العلاقة الثابتة بين الظواهر التي تقع عليها ملاحظته. وفيما عدا هذه اللذّة العقلية التي كانت تحقّقها هذه المعرفة، وجد الإنسان فيما بعد عدداً من التطبيقات التي ما كان يستطيع مطلقاً أن يتخيّلها من قبل.

ولنا أن نضرب مثالا بإحدى الحضارات التي بلغت شأواً بعيداً في الناحية العلمية. فهل دار بخلد علماء الهندسة من الإغريق عندما انصرفوا بأناة إلى دراسة القطاعات المخروطية أن بحوثهم ستُستَخدَم يوماً ما في بعض التحديدات الفلكية التي تتوقف عليها نجاة الملاّحين؟

وعلى هذا النحو لم يستطع العلم، ولن يستطيع، النمو في المستقبل أيضاً إلاّ إذا أغفل الفائدة العملية نفسها، وذلك بالرغم من أنه كان نفعياً باعتبار أُصوله لأنه نشأ بسبب الحاجات الإنسانية العملية، ونفعياً باعتبار غايته؛ لأنه يهدف إلى إشباع هذه الحاجات. فإذا أراد أداء رسالته على خير وجه وجب عليه أن ينسى هذه الفائدة إلى حين. وسيكون في نهاية الأمر أكثر نفعاً كلما كان أكثر إعراضاً عن المنفعة الخاصة. ونحن لا نستطيع أن نتنبّأ مطلقاً بأن أحد الكشوف التي لم تطبّق في الوقت الحاضر سيعود على الإنسانية بنفع هامّ جداً عندما يؤلّف المرء بينه وبين أحد الكشوف الأخرى في المستقبل. ولذا فمن المهمّ كل الأهمية أن تظل الناحية النظرية متميّزة بوضوح عن الناحية العملية.

وهذا هو السبب في أن «كونت» رأى أن ظهور طبقة كهنوتية تهتمّ على وجه الخصوص بالبحوث النظرية كان لحظة حاسمة في تاريخ الإنسانية. وليس من المهم أن هذه البحوث ظلّت خرافية ومضادّة للعقل خلال عصور طويلة. فلقد كان الأمر الجوهري أن العقل الإنساني اكتسب عادة التفكير النظري المنزّه عن الهوى واحتفظ بها، وأنه لم يقنع بالمعلومات التي يمكن تطبيقها تطبيقاً

عاجلاً، وأنه بذل جهوده للوصول إلى فكرة نظرية عن الطبيعة، مهما كانت هذه الفكرة ساذجة بالضرورة في أول الأمر.

وهكذا كان للعلم الجديد بهذا الاسم مصدران في الحقيقة: أحدهما عملي والآخر نظري. فإذا كان يرجع في أصله إلى الفنون الأولى فإنه لم يكن أقلّ اتصالاً بالفلسفة البدائية. وما زال يحتفظ حتى الآن ببعض السِّمات التي تسمح بتمييز هذا الأصل المزدوج. فمن ناحية ظلّ تفكيراً «نظرياً»، كما كانت حال الفلسفة اللاهوتية التي سيطرت في أول الأمر على العقل الإنساني. ولكن هذا التفكير النظري أهمل تدريجياً كل شيء فيما عدا قوانين الظواهر، وانتهى بأن قوّض الأفكار اللاهوتية التي خرج منها. ومن ناحية أخرى ظلّ [تفكيراً] «واقعياً»، كشأن الحكمة الساذجة التي استمدّ منها وجوده. ولكنه نَمَا في الاتجاه النظري في نفس الوقت الذي كان يتجه فيه إلى الظواهر التي توقفنا عليها التجربة. فبدلاً من أن يقصر ملاحظته على المركّبات الحسّيّة الخاصّة أخذ يحلّلها إلى عناصرها. وقد ارتقى بسبب ضروب التحليل التي تزداد قوةً يوماً بعد آخر إلى بعض القوانين التي تزداد درجة عمومها وتجريدها شيئاً فشيئاً. وهكذا نرى أن علماً مثل علم الفلك كشف عن القانون الذي يسيطر على طائفة هائلة من الظواهر، في حين أن الحكمة الساذجة وقفت عند حدّ التعميمات التجريبية.

وسرعان ما تُفضي هذه الفكرة العامّة عن العلم إلى النتائج الآتية:

أولاً: إن العلم إنتاج جماعي للإنسانية. وهو ينصبّ على

الموضوع المشترك بين جميع [أفرادها]، أي على «الحقيقة». وهو يستخدم المنهج المشترك بين الجميع، أي المنهج الوضعي. فجميع العقول تفكّر نفس التفكير النظري في نفس الموضوع. وهذا هو ما يطلق عليه «كونت» اسم «الوحدة العقلية العميقة بين العلماء وبين الجمهور العامل»[1]. فتقدّم التفكير العلمي امتداد «منهجي» للحكم السّديد لدى عامّة الناس إلى جميع الموضوعات التي يستطيع العقل الإنساني تناولها. ولكن يكاد المنهج يقوم هنا بكل شيء. [وقد قال كونت]: «إن كل ما يمتاز به التفكير الفلسفي عن الحكم السديد الساذج يترتّب على دربة خاصّة مستمرة في معالجة الأمور النظرية العامّة، وذلك بأن تسلك هذه الدربة مسلك الحذر، ابتداء من هذه المعلومات الأولى، وأن تُرجِعها إلى حالة طبيعية من التجريد الدقيق لكي تعمّمها وتنسّقها فيما بعد، لأن الشيء الذي ينقص الذكاء العادي ليس هو الدقّة ووحدة الذّهن الكفيلتين بكشف النقاب عن العلاقات الجزئية، بل الذي ينقصه بصفة خاصّة هو القدرة على تعميم العلاقات المجرّدة وعلى تقرير اتّساق منطقي تامّ بين مختلف معانينا»[2].

وكثيراً ما يحتوي التفكير العادي على بذور أسمى الأفكار العلمية. ويحلو لـ «كونت» أن يضرب لهذا مثلاً بكشف علمي كان يعجب به أيما إعجاب، وهو اختراع «ديكارت» للهندسة التحليلية.

---

(١) Cours, VI, 650 - 3.

(٢) Cours, VI, 651 - 3.

أليس تحديد موضع نقطة في الفراغ في أيّة لحظة بناءً على المسافة التي تفصلها عن محورين ثابتين هو ما فعله الجغرافيون منذ زمن بعيد لتقدير خطّ الطول وخطّ العرض لمكان ما على سطح الأرض؟ أوَ لم يكن الحكم السديد الساذج هو الذي أوحى بهذه الطريقة إلى الجغرافيين؟ لأن هذا الحكم السّديد يحاول بغريزته أن يحدّد مكان النقط التي تُثير اهتمامه والتي لا يستطيع الوصول إليها، فيحدّد ذلك المكان بواسطة المسافة التي تفصلها عن بعض النقط أو الخطوط التي تقع تحت ملاحظته. إن فكرة «ديكارت» عن مجموعة الخطوط المستقيمة أو المنحنية التي تستخدم في تحديد نقطة ما، إما على سطح مُسْتَوٍ، وإما في الفراغ لا يختلف عن تلك الفكرة السابقة إلاّ من جهة أنها أكثر تجريداً وعموماً.

وهكذا يجب القول بأن جميع الناس يُساهمون في الكشف عن الحقيقة بالقدر الذي يساهمون به للانتفاع بها. وإذا بدا، على وجه العموم، أن كبار العباقرة والفلاسفة هم الذين يرشدون الإنسانية من الناحية العقلية فذلك لأنهم أول مَن يشعر بوطأة كل ثورة عقلية. وهم أول مَن ينتقل من المسلك التقليدي إلى مسلك جديد، وهم في ذلك مثال حاسم. ويقول «كونت»: «لكن التغيّرات التي تطرأ بصفة خاصّة على منهج التفكير لا تصبح واضحة للعيان إلاّ بعد تمامها تقريباً». ومع هذا فعظماء الرجال الذين تُقرَن أسماؤهم بهذه التغيّرات، عن جدارة، هم بالأحرى أبواق تعلن عن هذه التغيّرات، بدلاً من أن يكونوا هم الذين ابتكروها.

ثانياً: إن العلم إنتاج الجميع: فيجب إذن أن يكون في متناول

الجميع. فهو تراث مشترك بين الإنسانية جمعاء. ولا يحقّ أن يُحرَم أحد منه. ومن ثم يجب على الدولة أن تتيح التعليم لهؤلاء الذين لا يستطيعون تحصيله على نفقتهم الخاصّة. وليس معنى هذا أن كل الناس، وجميع أفراد الطبقة الفقيرة بصفة خاصّة، يجب أن يحصلوا على معرفة عميقة في مختلف العلوم الأساسية، على غرار هؤلاء الذين يتّخذون هذه المعرفة مشغلتهم الخاصّة في أثناء الحياة. إن استحالة هذا الأمر تبدو شديدة الوضوح لأسباب عديدة. كذلك ليس المراد أن نبسط النظريات العلمية الكبرى حتى نهبط بها إلى مستوى العقول التي لم تتهيّأ لمعرفتها. ويقسو «كونت» في حكمه على هذه الطريقة التي تهدف إلى «تبسيط» العلم. فهو لا يسمح مثلاً بالفصل بين قوانين «نيوتن» وبين براهينها. فيجب على الغالبية الكبرى من الناس أن تقبل دائماً معظم الحقائق العلمية واثقة في ذلك بهؤلاء الذين كشفوا عنها ونقدوها وتحقّقوا من صدقها. ولكن العادة التي يجب أن تزوّد بها التربية كل عقل هي أن يألف تصوّر جميع الظواهر، من أقلّها تركيباً حتى أكثرها تعقيداً، على أنها تخضع لقوانين ثابتة، وأن يدرك، تبعاً لذلك، أن الطبيعة نوع من النظام الذي يسمح المنهج الوضعي وحده بالكشف عنه وبتعديله. ولمّا لم يكن من الممكن دراسة هذا المنهج بمعزل عن العلوم وجب على كل إنسان أن يأخذ بطرف من كل علم أساسي، ابتداء من العلوم الرياضية حتى علم الاجتماع. ولا ينطوي هذا البرنامج على شيء يستحيل تطبيقه. وقد رسم «كونت» في كتابه «السياسة الوضعية» برنامجاً لنوع من التربية التي تصوّرها على أساس هذا المبدأ. وبهذا الشرط وحده ستستطيع الفلسفة القائمة على أساس العلم الوضعي

أن تحقّق الاتفاق بين العقول و«أن نُعيد تنظيم العقائد».

ب ـ يتركّب العلم من القوانين لا من الظواهر:

كثيراً ما قال «كونت»: إن روح المذهب الوضعي تنحصر في الابتعاد سواء بسواء عن [هذين] المزلقين الخطيرين وهما التصوّف والمعرفة التجريبية[1]. أما التصوّف فيريد به الالتجاء إلى بعض التفسيرات التي لا يمكن التحقّق من صدقها وإلى بعض الفروض الميتافيزيقية. ويحلو لخيال الإنسان أن يلجأ إلى هذه التفسيرات والفروض. ولكن من الواجب أن نكون قادرين على إرجاع كل معرفة علمية إلى ظاهرة خاصّة أو عامّة. وحينئذ يمتنع العلم الوضعي عن البحث في جواهر الأشياء وغايتها: بل في أسبابها أيضاً. وهو لا يتّجه إلاّ إلى الظواهر وإلى العلاقات بينها.

أما المعرفة التجريبية بدورها فليست أقلّ مضادّة لروح العلم من التصوّف، والمعرفة التجريبية في نظر «كونت» معناها المعرفة التي تقتصر على مجرد ملاحظة الظواهر لا أقلّ ولا أكثر، ولذا فليس لتكديس الظواهر أهمية نظرية حتى لو لوحظت هذه الظواهر بدقة. ويصحّ أن يسمّى ذلك على أكثر تقدير تعمّقاً في البحث ولكنه ليس بالعلم. فاعتقادنا أننا نساهم في تكوين العلم حين نجمع الملاحظات على هذا النحو، شبيه باعتقادنا «أن البناء قد تمّ حين يتمّ لنا جمع الأحجار»[2]. فالعلم يتكوّن في الحقيقة من القوانين لا

---

(١) Discours sur L'Esprit positif, p. 16. Pol. pos, III, 25.

(٢) Cours, III, 4.

من مجرّد المعلومات التي نجمعها عن الظواهر[1].

وحقيقة لا يمكن أن توجد ملاحظة علمية ما دون أن توجد نظرية سابقة، أي دون أن يفرض المرء قانوناً يجب التحقّق من صدقه. ولا ريب في أن العلم متى أصبح «وضعياً» فلن يضع الخيال فروضاً خاصةً «بالأسباب» أو «بالجواهر»، بل يجب أن يخضع للعقل، أي لفحص الظواهر فحصاً منهجياً. ومع ذلك فليس هذا الفحص ممكناً إلاّ بشرط وجود بعض الفروض الموجّهة. وحينئذ يحتفظ الخيال بوظيفة في العلم. حقاً إن هذه الوظيفة ثانوية ولكنها ضرورية. وهنا يفترق «كونت» عن «بيكون». [فهذا] الفيلسوف الإنجليزي يرى أنه يجب على العقل أن يقف في معرفة الطبيعة موقفاً سلبياً ما أمكن ذلك. لأنه سيزيّف العلم لو أدخل عليه أيّ شيء من نفسه. ويجب أن ينحصر كل مجهود في الوقوف من الظواهر موقف المرآة المستوية تماماً، والتي لا تشوبها شائبة ما حتى يعكسها دون أدنى تغيير. ولكن هذه الفكرة عن العلم هي تلك التي يرفضها «كونت» على وجه التحقيق تحت اسم المعرفة التجريبية. ففي نظره لا يمكن إنشاء العلم مطلقاً دون الفروض أو النظريات التي يوحي بها نشاط العقل نفسه [فلولا هذه الفروض والنظريات] لَمَا وُجِدَت فكرة ما عن الظاهرة، أو لَمَا وُجِدَت في الأقل أيّة فكرة يمكن استخدامها في العلم. و[يقول] بالاختصار: «إن المعرفة التجريبية المطلقة مستحيلة». وإذا لاحظ العقل الإنساني ظاهرة ما أدنى ملاحظة تدخل

---

(١) Cours. VI, 647.

فيها بأسره. ففي هذه الملاحظة المجرّدة توجد الشروط الذاتية للمعرفة بالقوة.

فإذا تقرّر ذلك أمكن تعريف العلم بأنه عملية منهجية لربط معلوماتنا ولمدّ نطاقها. فكلّ نوع من العلوم ينحصر «في العلاقات التي تقرّر بدقّة بين الظواهر التي يلاحظها المرء حتى يستنبط من أقل عدد ممكن من الظواهر الأساسية أكبر عدد ممكن من الظواهر الثانوية، وذلك بأن يُقلِع نهائياً عن السّعي غير المُجدي وراء الأسباب والجواهر». وطالما حاول الإنسان «تفسير» الظواهر استمر التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي في البقاء. إن العلم الوضعي يمتنع عن كل تفسير من هذا القبيل. وعلى هذا النحو ماثل «نيوتن» بين الجذب العامّ وبين الثقل. ونحن نعجز في الواقع عن معرفة ماهيّة هذا التأثير المتبادل بين الأجرام السماوية، وما حقيقة ثقل الأجسام على سطح الأرض. ولكنّا نعلم قانون هذين النوعين من الظواهر علماً أكيداً. هذا إلى أننا نعلم أن هذين النوعين لَيْسَا إلاّ نوعاً واحداً. وهذا هو الأساس الذي نعتمد عليه في تفسير كلٍ منهما بالآخر، وذلك عن طريق المقارنة بين المعلوم وبين المجهول. فالهندسي يفسّر الثقل لنفسه عندما يتصوّر أنه حالة خاصّة من الجاذبية العامّة. وعلى عكس ذلك [نرى] أن الثقل هو الذي يدعو عالم الطبيعة الجدير بهذا الاسم إلى فهم الجذب السماوي. ونحن لا نستطيع مطلقاً أن نتجاوز حدّ مثل هذه المقارنات(١).

---

(١) Cours, I, 108; II, 18, 188 - 9.

ولكن في الوقت الذي «يماثل» فيه العلم بين الظواهر تنحصر وظيفته الرئيسية في «ربطها»، أي في تحديد بعضها ببعض بناءً على العلاقات التي توجد بينهـا. ويقول «كونت»: إن كل علم ينحصـر في تنسيق الظواهر. ولو ظلّت شتّى الملاحظات منفصلة بعضها عن بعض لَمَا وُجِدَ العلم. ويمكن القول على وجه العموم بأنه كتب على العلم أن يكفينا مؤونة الملاحظة المباشرة، بالقدر الذي تسمح به مختلف الظواهر، وذلك بأن يتيح لنا استنباط أكبر عدد من النتائج من أقلّ عدد من الملاحظات الحسّيّة المباشرة. فإذا كانت هناك علاقة مطّردة تربط ظاهرتين إحداهما بالأخرى فمن العبث أن نلاحظ كلاًّ من هاتين الظاهرتين، إذ سنستنبط من ملاحظة الظاهرة الأولى التغيّرات التي تطرأ على الثانية. ولكن قد تتوقّف الظاهرة الأولى بدورها على ظاهرة ثالثة وهكذا دواليك؛ وأخيراً يدرك المرء أن هناك علاقة مطّردة بين جميع الظواهر من نوع معين، وأنها تسمح باستنباط هذه الظواهر جميعها من قانون واحد. وربما كانت تلك هي أكمل صورة للعلم في نظر «كونت». وما أقربها من المثال الأعلى لدى «ديكارت». وقد قال «كونت»: «إن التفكير الوضعي لا يقلّل من أهمية الحقائق التي تقرّرها الملاحظة المباشرة. ولكنه ينزع إلى مدّ حدود المجال العقلي على حساب مجال التجربة، وذلك عندما يستعيض عن كشف الظواهر مباشرة بالتنبؤ بها». فالتقدّم العلمي ينحصر في الإقلال من عدد القوانين المستقلة القائمة بذاتها، وذلك عنـدما يعمـل دون انقطاع على مـدّ نطاق العـلاقات [التي بين الظواهر][1].

---

(١) Cours, VI, 646, Sqq.

وهكذا يصبح «التنبؤ» الطابع الجوهري في المعرفة العلمية، وهذا بصرف النظر عن كل فكرة نفعية مبيّتة. لأن التطبيقات الممكنة للعلم لا تقرّر مصير تطوّره في الناحية النظرية. فالتنبؤ الذي نحن بصدد الحديث عنه هنا ينحصر فقط في إمكان المعرفة الأكيدة دون ملاحظة. وهذه هي المعرفة السابقة للملاحظة [a priori] بالمعنى الأرسطوطاليسي لهذه الكلمة. وتمدّنا العلوم الرياضية بأكمل نموذج لهذه المعرفة. فإذا وُجِد مثلث مستقيم الأضلاع[١] فلست في حاجة إلى هذه التجربة حتى أعلم بالتأكيد أن مجموع زواياه تساوي قائمتين. فإذا فهم «التنبؤ» على هذا النحو صدق على الحاضر، بل على الماضي والمستقبل سواء بسواء.

وعندما يكتب «كونت»: «إن كل علم يهدف إلى التنبؤ»[٢] يجب أن نفهم من هذا: «أن كل علم يتّجه إلى الاستعاضة عن التجربة بالقياس، وعن المعرفة التجريبية بالمعرفة العقلية». وهذا التنبؤ الذي يُعَدّ نتيجة ضرورية للعلاقات المطّردة التي نكشف عنها بين الظواهر يُتيح لنا ألاّ نخلط مطلقاً بين العلم الحقيقي وبين سِعَة المعلومات غير المجدية التي تكرّس الظواهر، دون أن تستنبط بعضها من بعض.

وعلى هذا النحو يمكن تحليل الصيغة التي ذكرنا نصّها فيما سبق [وهي]: «يتركّب العلم من القوانين لا من الظواهر». فكلما

---

(١) أي تبعاً لهندسة إقليدس. إذ ان هناك هندستان أخريان ترسمان المثلث بخطوط منحنية.

(٢) Cours, II, 18; III, 11 - 19.

استعيض عن التجربة بالاستنباط القياسي امتدت معلوماتنا وزاد ارتباطها على خير وجه، ومن ثم اقترب العلم أيضاً من هذه الوحدة التي يطالب بها عقلنا بإلحاح، والتي تُعَدّ معياراً للحقيقة في نظره. ويقول «كونت»: «إذا نظرنا إلى العلم الحقيقي من أسمى وجهات النظر وجدنا أن الهدف الوحيد العامّ الذي يرمي إليه هو أن يقرّر النظام العقلي دائماً وأن يدعمه، وهو ذلك النظام الذي يُعَدّ أساساً لكل نظام آخر»[١]. إن العقل الذي يوجّه كل همّه إلى تأمّل العالم يحتاج قبل كل شيء إلى أن يجد هذا العالم ممكن الفهم. والعلم «الحقيقي» يُشبع هذه الحاجة. ولكنه لا يُشبِعها بأن يتخيّل إرادات أو أسباباً كما كان يفعل التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي؛ بل يُشبِعها بالكشف عن النظام في العلاقات المطّردة بين الظواهر. وعندما يكون هذا النظام منسجماً، أي عندما يتصوّر المرء أن مختلف طوائف الظواهر متجانسة، وأنها تخضع، على نمط واحد، لبعض القوانين «فإن الوحدة التلقائية لعقلنا تزداد قوةً على قوةٍ». وليس من المهم في كثير أن تبدو لنا مختلف أنواع الظواهر كما لو كان من المستحيل إرجاع بعضها إلى بعض. فإن أسمى موضوع للعلم هو تحديد وجهة النظر التي تبدو جميع الظواهر ممكنة الفهم تبعاً لها. ووجهة النظر هذه واحدة كما أن العقل نفسه واحد.

جـ - نسبية العلم:

ربما كان من اليسير أن ينتقل المرء من هذه الفكرة الخاصّة بالعلم الوضعي إلى نظرية في المعرفة وإلى مذهب ميتافيزيقي يتّسم

---

(١) Cours, 147.

كلاهما بالطابع المثالي. ولكن «كونت» كان لا يستطيع ـ ولا يرغب في ـ أن يوجّه نظريته في هذا الاتجاه وليس أدلّ على ذلك، في هذا الصدد، من طريقته في فهم نسبية العلم.

تفرض هذه النسبية عادة كما لو كانت نتيجة للنقد الذي يوجّه إلى قدرتنا على المعرفة وإلى طبيعتها وأهميتها وعلاقاتها بالموضوعات التي تعالجها. لكن «كونت» يرى أنه لا أمل البتّة في أن يُفضي البحث الذي تتبع فيه هذه الطريقة إلى نتيجة ما؛ [لأن] النظرية الوحيدة في المعرفة التي يمكن أن تكون وضعية و«حقيقية» هي التي تُستنبط من تاريخ العقل الإنساني. ولا تتجلّى هذه القوانين الخاصّة بالعقل إلاّ بفحص النتائج المتتابعة لنشاطه، أي إلاّ بفحص عقائده وعلمه. وإذن لا يمكن إلاّ أن نلاحظ نسبية العلم في أول الأمر على اعتبار أنها ظاهرة [واقعية]، اللّهمّ إلاّ إذا وجدنا فيما بعد أسباب هذه الظاهرة. ويكفي قانون الحالات الثلاث في تحقيق ذلك؛ لأنه يبيّن أن الإنسان بدأ بالبحث عن المعرفة المطلقة. وكانت الفلسفة الأولى التي اتّجه إليها أولاً أشدّ ما تكون سذاجةً وطموحاً في آنٍ واحد. ولكن نوعاً من التطوّر الضروري دعاه إلى ترك السّعي وراء الحقيقة المطلقة في صورتها اللاهوتية أولاً، ثم في صورتها الميتافيزيقية. فإذا انتهى الإنسان إلى المرحلة الوضعية أدرك أن علمه النسبي بضرورة الأمر يقف عند حدّ «التنسيق العامّ للظواهر» ومعرفة قوانينها.

وفيما عدا ذلك فليس للاستهجان الذي يوجّه على هذا النحو إلى البحوث الخاصّة بالحقيقة المطلقة إلاّ طابعاً نسبياً. وهو لا يُصدِر

أيّ حكم سابق على لبّ المشاكل. ولا تتّخذ «الفلسفة الوضعية» أي موقف تجاه هذه المشاكل فهي تلاحظ فقط أن العلم قد أخذ يحذف هذه المشاكل واحدة بعد أخرى من بين تلك التي يدرسها. ومن المستحيل حقيقة أن يطبّق المنهج الوضعي على المسائل التي تمسّ الحقيقة المطلقة. ولمّا كان هذا المنهج هو الوحيد الذي يستخدمه عقلنا منذ الآن فصاعداً - إذا أراد في الأقل أن يحتفظ بالوحدة المنطقية التي تُعَدّ أسمى مطالبه - ترتّب على هذا أنه يهمل هذه المشاكل في الواقع لا أكثر ولا أقلّ.

ويقول «كونت»: حقاً إن الفلسفة الصحيحة تنحي جميع المسائل التي يستحيل حلّها، ولكن «نظراً لأنها تبرّر رفضها لهذه المسائل فإنها تتجنّب إنكار أيّ شيء بصددها، وإلاّ كان ذلك مناقضاً لهذا الانهيار المنظّم الذي يجب أن يكون مصيراً للآراء التي لا يمكن مناقشتها» (يريد «كونت» هنا الآراء التي لا تقع تحت طائلة المناقشة الوضعية). وستختفي المشاكل الخاصّة بجوهر النفس أو بالمادة الأولى، كما اختفت من قبل معظم المشاكل الميتافيزيقية التي كان «المدرسيّون»[١] يضعونها لأنفسهم.

ويجب الحذر من أن ننسب - حتى إلى العلم الوضعي - طابعاً مطلقاً، أي طابعاً نهائياً ثابتاً، وذلك تبعاً لمعنىً يختلف قليلاً عن المعنى السابق، وإن كان «كونت» يستخدمه كثيراً. فليست القوانين التي نستطيع تحديدها حقيقية إلاّ بشروط خاصّة. ولا يحقّ لنا أن

(١) Scolastiques: مفكّرو العصور الوسطى.

نعدّها قوانين حقيقية بصفة مطلقة. لقد قام البرهان على صدق قانون «نيوتن» فيما يتعلق بمجموعتنا الشمسية: ولكن هل نعلم إذا كان يصدق بالنسبة إلى كل المجموعات السماوية؟ فلنتجنب الخلط بين العالم الذي نستطيع دراسته بالملاحظة والحساب اللذين يدعم كل منهما قوّة الآخر، وبين الكون الذي لا نكاد نعلم عنه شيئاً، والذي تسمو فكرته عن مستوانا العقلي وعلى الرغم من المبدأ الشهير، ونعني به مبدأ السبب الكافي، فإن عدم وجود أدلّة النفي لا يعطينا الحق في الإثبات، دون أيّ دليل مباشر. ويقول «كونت»: إن المعاني المطلقة تبدو لي مستحيلة جداً، إلى درجة أنه على الرغم من دلائل الصدق التي أراها في نظرية الجاذبية فإنّي لا أكاد أجرؤ على ضمان استمرارها على نحوٍ ضروري، ودون أدنى تغيير فيما يتعلق بعالمنا وحده، [أقول لا أجرؤ على ذلك] لو أمكن في يوم ما أن تبلغ ملاحظتنا الحالية درجة كبيرة من الدقّة تعادل الدقّة التي حقّقناها بالنسبة إلى «هيپارك»، هذا إلى أنه من العسير أن نسلّم بإمكان هذا الأمر[1].

أليس من الواجب أيضاً أن يبدو لنا الثقل صفة مطلقة للأجسام (أي صفة لا تقبل التغيير)، لأن تغيّر الشكل أو الانتقال من تركيب طبيعي إلى تركيب آخر، أو أيّ تحوّل كيميائي، أو حتى نفس الخلاف بين حالة الحياة وحالة الموت لا تستطيع [جميعها] تعديل هذه الصفة ما دامت المادة تحتفظ بجميع عناصرها، إن فكرة «نيوتن» قد مَحَت دفعةً واحدةً هذا الطابع الذي كان يجب أن يبدو لنا

---

(١) Cours, II, 195 - 7.

بمظهر الطابع الذي لا يمكن القضاء عليه، وقد مَحَته تماماً عندما بيّنت أن ثقل جسم ما ظاهرة نسبية بحتة تتوقف على موضع هذا الجسم في العالم، أو بعبارة أدقّ على المسافة بينه وبين مركز الأرض(١).

فلكي يكون علمنا الوضعي الخاصّ بأيّ جزء من الطبيعة علماً مطلقاً، أي نهائياً، فإنه ينبغي أن يكون تامّاً، ولكن لمّا كانت جميع الأشياء مسبَّبة ومسبِّبة ومساعَدة ومساعِدة(٢)، على حدّ تعبير «باسكال»، ولمّا كانت جميعها يؤثّر بعضها في بعض تأثيراً عامّاً متبادلاً، ولمّا كانت جميع القوانين نسبية بعضها إلى بعض فلن يكون علمنا كاملاً مطلقاً في أيّ مسألة، ولن يزوّدنا هذا العلم إلاّ بحقائق تقريبية يختلف نقصها قلّةً وكثرةً(٣)، [إذ] يمكن الكشف دائماً عن بعض الظواهر والقوانين الجديدة.

وكم من مرة وجد العلم الوضعي نفسه مضطراً إلى تعديل وتنسيق مجموعة من الآراء المكتسبة منذ زمن بعيد حتى يفسح مجالاً لبعض العناصر الجديدة، وهذا مجهود شاقّ في كثير من الأحيان. ولكن العلم لا يفكّر قطّ في التخلّص منه، لأنه يعلم أنه عُرضة لبذل هذا المجهود حسب تعريفه - إذا صحّ هذا التعبير - أي إنه يعلم أنه نسبي. والأمثلة عديدة جداً، لا في تاريخ العلوم الطبيعية وعلوم التاريخ الطبيعي فحسب، بل في تاريخ العلوم المسماة بالعلوم

---

(١) Cours, II, 187.

(٢) Causes, causantes, aidees, aidantes.

(٣) Cours, VI, 672 - 3.

المضبوطة. ألا نسمع «مسيو هنري پوانكاريه»[1] يصرّح بالاتفاق مع «هرتز»[2] بأنه من المستحيل، بناءً على نظرية «جاليلي» و«نيوتن»[3]، أن نكوّن فكرة تقنعنا عن القوة والكتلة.

وهكذا فالتعريفات، بل القوانين، التي تقرّرها العلوم الوضعية حقائق تقريبية في كل عصر. وهي تعبّر عن مقدار معرفتنا للظواهر. ولمّا كان من الممكن أن تتّسع دائرة هذه المعرفة على الدوام أمكن كذلك أن تصبح الحقائق التقريبية أكثر دقة، دون أن تصل أبداً إلى درجة الدقّة المطلقة. وقد قال «ليبنتز» من قبل: إن تحليل الظواهر الحقيقية يستمر إلى ما لا نهاية له. وهذه الفكرة ترتبط لديه ارتباطاً وثيقاً بمذهبه الميتافيزيقي في جملته. ونجد لدى «كونت» تعبيراً مماثلاً لهذه الفكرة، وإن كان تعبيراً وضعياً. فهو يقول: على الرغم من أن تقدّم العلم الذي يدرس الطبيعة ينحصر في الاستعاضة عن المنهج التجريبي بالمنهج العقلي إلى أكبر حدٍّ ممكن فليس من الممكن مطلقاً الوصول إلى هذه الغاية، ولن نستطيع مطلقاً التأكيد بأن التجربة لن تأتي ببعض العناصر الجديدة التي تُوجِب علينا تعديل البناء العلمي. وعلى هذا النحو تستخدم نسبية العلم في حفظ التوازن بين الحاجة إلى الوحدة التي يتطلّبها العقل وبين مختلف الصور اللانهائية للعالم الحقيقي الذي يدرسه هذا العقل.

وإذن فالعلم الوضعي نسبي دائماً في واقع الأمر. أما من

---

(١) M. Henri Poincare.

(٢) Hertz.

(٣) Revue generale des seiences, 30 Septembre, 1897.

الوجهة المنطقية فلا يمكن إلاّ أن يكون كذلك. ويرجع هذا إلى سببين جوهريين. فهو يتوقف بالضرورة على «تركيبنا» وعلى «موقفنا»[1]، أو بعبارة أخرى يتوقف على «الفرد وعلى النوع في تطوّره».

فهو نسبي أولاً من جهة تركيبنا. وهنا يستأنف «كونت» عرض فكرة كانت عزيزة على فلاسفة القرن الثامن عشر، وعلى «ديدور» بصفة خاصّة [وهي]: لو اختلف تركيبنا لاختلفت الموضوعات التي يتخذها علمنا مادة لبحثه، ولو كانت لنا أعضاء أكثر مما لدينا في الوقت الحاضر فلربما أدركنا بعض أنواع الظواهر التي ليست لدينا عنها فكرة ما. ولو فرضنا أن الجنس البشري أعمى لما وُجِدَ علم الفلك بالنسبة إليه. هذا إلى أن معنى أحد القوانين الطبيعية هو أن أكثر الظواهر تعقيداً وشرفاً تتوقف، باعتبار شروط وجودها، على أشدّ الظواهر عموماً وأكثرها خسّة. وهكذا تتوقّف الظواهر العقلية على الظواهر الحيوية أولاً، ثم على جميع الظواهر التي تتوقف عليها الظواهر الحيوية. وبهذا المعنى يُعَدّ العلم إذن نسبياً إلى تركيبنا الذي يتناسب هو نفسه مع الوسط الذي نعيش فيه. ولكن بالمثل تتوقف فكرتنا عن هذا الوسط وعن هذا التركيب على القوانين العقلية التي تفرضها على العلم حاجة العقل إلى الوحدة والانسجام.

وحينئذ ينتهي «كونت» إلى القول بأن الطموح إلى التفرقة في المعرفة العلمية بين جانب الشيء وبين الشخص [الذي يدركه]

---

(١) Discours sur L'Esprit positif, p. 15.

محاولة لا أمل في نجاحها. فنحن نعلم فقط أن العلم ليس ثمرة الشخص وحده أو الموضوع وحده. ويُفضي ترجيح جانب الشيء إلى «المعرفة التجريبية». أما الغلوّ في تعضيد الاتجاه المضادّ فهو نتيجة «للتصوّف». ولم تُفْضِ جهود الفلاسفة لإنشاء نظرية مجرّدة في المعرفة إلاّ إلى نتائج هزيلة. وما زال هؤلاء الفلاسفة يتّبعون مبدأ أرسطو الذي صحّحه «ليبنز»: وهو: «Nihil estin intellectuquod non prius feurit in sensi nisi ipse intellectus».

[لا يوجد شيء في العقل إلاّ إذا وُجِدَ في الحسّ أولاً، باستثناء العقل نفسه]. ونحن لا نعلم بالتأكيد سوى نقطة واحدة وهي: أن علمنا لمّا كان متوقفاً بالضرورة على تركيبنا كان نسبياً بالضرورة أيضاً.

ولكن هذه الملاحظة ليست حاسمة إلى أكبر حدّ. لأنها تُرينا فقط أنه لو اختلف تركيبنا لاختلف علمنا. وفي الواقع لا يختلف تركيبنا. ففي رأي «كونت» تظلّ الطبيعة الإنسانية شبيهة بنفسها في جميع مراحل تطوّرها. وهذا التطوّر نفسه هو الذي يصبح سبباً؛ بل سبباً حاسماً، في نسبية العلم. لأنه إن لم يتغيّر تركيبنا فإن مجموعة أفكارنا وعلمنا تتغيّر بالضرورة وفقاً «لموقفنا»، أي تبعاً للنقطة التي نشغلها في أثناء هذا التطوّر الذي يتمّ طبقاً لبعض القوانين.

فليست أفكارنا ودياناتنا وفلسفاتنا ظواهر فردية فحسب، بل هي على وجه الخصوص ظواهر اجتماعية أيضاً، وهي لحظات في حياة اجتماعية مستمرة تتضامن جميع مراحلها. ونحن لا نعلم، في نوع معيّن من المعرفة، إلاّ ما كان يتفق في هذا الوقت مع الفلسفة

التي يسلّم بها الناس عامّة، ومع المعلومات المكتسبة من قبل في هذا النوع من الظواهر وفي الأنواع الأخرى، ومع الفروض الكبرى التي تُعَدّ صحيحة، ومع المناهج التي تستخدم فعلاً وهلمّ جرّا. وليس من الممكن إلاّ أن يبدو العلم نسبياً بمجرد أن يشعر العقل الإنساني بالتطوّر الذي يخضع له، وبمجرد أن يقف على القانون العامّ لهذا التطوّر (قانون الحالات الثلاث)، وبالاختصار بمجرد أن ينشأ علم الاجتماع. لأن مختلف العلوم تبدو حينئذ شبيهة بالظواهر الاجتماعية الكبرى التي تتغيّر تبعاً لبقية الحضارة.

وإذن لا يمكن مطلقاً أن تنطوي أفكارنا النظرية «التي تخضع للتقدّم الاجتماعي في جملته» على هذا الثبات المطلق الذي افترضه الميتافيزيقيون. إن حركة التاريخ المستمرة تعدل، على مرّ الزمن، المعتقدات التي تبدو أشدّ ما يكون ثباتاً، وتميل نظرياتنا إلى التعبير بأمانة مطّردة في الزيادة عن موضوعات بحوثنا، أي عن قوانين الظواهر. وهكذا تنتهي إلى الفكرة القائلة بوجود حدٍّ لا يمكن الوصول إليه مطلقاً، وهو الحدّ الذي نسير نحوه عن طريق الحقائق التقريبية التي تزداد دقّة على الدوام.

ولسنا بعيدين عن العصر الذي ما كان من المستطاع لنظرية من هذا القبيل أن تخرج فيه إلى حيّز الوجود، دون أن يسارع الناس إلى رفضها باعتبار أنها تدعو إلى الشك. ولم يكد يبدأ العقل الإنساني يدرك أنه من الممكن ألاّ تكون الحقيقة ثابتة على الدوام[1]. فقد

---

(١) Cours, IV, 675.

كان يعتقد أنه لا بدّ من أن تظلّ الحقيقة هي بعينها دائماً في نظر جميع العقول في جميع الأزمان وفي جميع الأمكنة. وكان يبدو أنها لو فقدت هذا الطابع لوجب ألّا تكون حقيقة. وهذا هو السبب في أن الفلسفة قد أصرّت إصراراً عنيفاً على السعي وراء الحقيقة المطلقة. وكان الفلاسفة يعتقدون أنه لا يمكن لأية حقيقة أن تكون أكيدة إلّا إذا اعتمدت، في التحليل الأخير، على أساس لا يقبل التغيّر.

وعلى هذا النحو كان العلم معلّقاً على الميتافيزيقا. وما كان لفشل هذه الميتافيزيقا الذي تكرّر ألف مرة أن يثبط همّة العقل الإنساني لو لم تبيّن له الفلسفة الوضعية، في آخر الأمر، أن الحقيقة التي يستطيع الوصول إليها، وإن كانت نسبية، إلّا أنها تظلّ حقيقة على الدوام. فلم يقضِ علينا أن نختار إما بين السّعي وراء الحقيقة المطلقة التي لا يمكن إدراكها وإما بين انهيار جميع العلوم. ويكفي أن نفهم أن العلم الإنساني يتطوّر، وأن هذا التطوّر يخضع لقوانين. ولن يكمل العلم أبداً، بل هو في صيرورة مستمرة. وليس العلم «حالة» [مستقرة]، بل «تقدّم» [مستمر].

وحينئذ توجد حقائق مؤقتة وزمنية إذا أُجيز هذا التعبير. وهل يقرّر العلم أبداً حقائق غير تلك، إن الفكرة التي كوّنها «هيبارك» وعلماء الفلك من الإغريق لأنفسهم عن العالم السماوي لم تكن خاطئة في جميع نواحيها. ولقد كانت تلك الفكرة هي الحقيقة الفلكية التي تتناسب مع الشروط العامّة للمجتمع الذي كانوا يعيشون فيه. وبعد بحوث المُلاحظين في القرون الوسطى، تلك البحوث التي استخدمها «قوبرنيق» امّحت تلك الفكرة أمام فكرة أخرى

أخذت تزداد كمالاً بفضل «نيوتن» و«لاپلاس»[1] وربما عدلت هذه الفكرة الأخيرة بدورها، بناءً على بعض الكشوف الجديدة في المستقبل. وبالمثل فكّر الناس أن الأرض سطح مُسْتَوٍ ثم قرص مستدير. وفيما بعد تصوّروا أنها دائرة وأخيراً رأوا أنها شكل بيضاوي يدور حول أحد محوريه واليوم نعلم أنها كرة غير منتظمة.

وإذن فالحقيقة في كل عصر هي «الاتّساق المنطقي التامّ» أو الاتفاق بين أفكارنا وملاحظاتنا. ويتكوّن تاريخ التفكير الإنساني من سلسلة متّصلة من العصور التي يتبع بعضها بعضاً. ففي لحظة معينة حقّق العقل الوفاق بين الأمور التي يلاحظها وبين الأمور التي يعلمها. ولكن بالتدريج لوحظت بعض الظواهر الجديدة، وفسّرت الظواهر المعروفة على وجه أفضل مما سبق، وظهرت بعض الكشوف. وفي هذه الحال يصبح الانسجام بين الأفكار والملاحظات واهياً. فتشعر العقول بصعوبة مطّردة في إدخال كل المعلومات المكتسبة داخل هذا الإطار التقليدي. وأخيراً ينهار هذا الإطار. ثم يتم الاتفاق في صورة أقرب إلى الفهم ولكن هذه الصورة تصبح غير كافية بدورها. وهنا تعترف «الفلسفة الوضعية» بقانون اجتماعي، فهي تقلع عن خرافة الحقيقة الثابتة. وهي لا تعدّ الحقيقة المسلّم بها في الوقت الحاضر صحيحة بصفة مطلقة، ولا تعتبر حقيقة الأمس فاسدة على وجه الإطلاق. فهي «لا تسلك مسلك النقد فيما يتعلق بكل ما مضى زمنه».

---

(١) La place.

ونقول في النهاية: إن نظرية العلم لا يمكن أن تكمل إذن إلاّ من وجهة النظر الاجتماعية. وستظلّ ناقصة ما لم نستغض بكلمة «نحن» عن كلمة «أنا»، وبالشخص العامّ، وهو الإنسانية، عن الشخص الفردي، وبالتاريخ الفلسفي للعلوم عن طريقة تحليل الشعور. فإذا أردنا تعريف العلم تعريفاً كاملاً وجب أن نضمّ شروط العلم الحيوية [البيولوجية] والاجتماعية إلى شروطه المنطقية. وفي هذه الحال وحدها يدرك المرء أن العلم في كل عصر حقيقي ونسبي في آنٍ واحد، دون أن تكون النسبية خطراً يهدّد الحقيقة.

١٠ ـ العلم (٢) الظواهر والقوانين:

أ ـ وحدة العلم:

ربما انحصر الكمال الذي يتجه إليه المذهب الوضعي دائماً في أن يتمثّل الإنسان جميع الظواهر المختلفة التي يمكن ملاحظتها كما لو كانت حالات خاصّة لظاهرة عامّة وحيدة كظاهرة الجاذبية مثلاً، وإن كان من المحتمل جداً ألاّ يصل هذا المذهب إلى درجة الكمال مطلقاً. فالاتحاد العميق بين الظواهر، وإرجاع القوانين الخاصّة إلى قانون عامّ وحيد ليسا إلاّ مثالاً أعلى: وليس تصوّر هذا المثال أمراً محظوراً علينا. وقد ـ . «كونت» صيغة هذا المثال الأعلى على إثر كلّ من «دالمبير» و«سان سيمون» في بدء كتابه «دروس الفلسفة الوضعية»[1].

---

(١) Cours, I, 4.

ولكن المؤسف هو أنه لا يمكن تحقيق هذا المثال الأعلى. [لأننا نطبق] ذكاء غاية في الضعف على عالم غاية في التعقيد[1]. وطبيعي في هذه الحال ألّا تكون للوحدة التي نقرّرها، دون اعتبار للتجربة، قيمة ما. ويبدو أن مجموعات الظواهر المختلفة تقع تحت ملاحظتنا على نحوٍ لا يمكن معه إرجاع بعضها إلى بعض[2]. فإذا كان الأمر كذلك فالسعي وراء الوحدة العلمية «مناقض للعقل». وقد انتهى «كونت» بأن وصف ذلك السعي بأنه «حلم خيالي سخيف»[3].

ومع هذا يتجدّد ذلك الحلم الخيالي دائماً. وهناك روابط خفيّة بينه وبين العقل الإنساني. ويرجع السبب في ذلك من ناحية إلى أن الوحدة تروقه أكثر من أيّ شيء آخر، كما يرجع من ناحية أخرى إلى فكرة وهمية أوجدتها ـ واحتفظت بها ـ فلسفة ذات اتجاه رياضي. فإن اختراع «ديكارت» الذي أتاح استخدام الجبر في معالجة المسائل الهندسية كان سبباً عرضياً في نشأة خطأ جسيم. فقد استنبط بعضهم من ذلك أنه يمكن إرجاع الفوارق «الكيفية» إلى فوارق «كمية». وهذا هو منشأ الفكرة القائلة «بإرجاع» مختلف طوائف الظواهر بعضها إلى بعض ولكن معنى هذا أن المرء يُسيء تفسير مبدأ الهندسة التحليلية. فليس الأمر هنا بصدد إرجاع الهندسة إلى الجبر، بل بصدد التعبير بالجبر عن الهندسة. وقد قال «كونت»

(١) Discours sur L'Esprit positif. p. 23.

(٢) Cours, II, 505.

(٣) Cours, VI, 648.

وسيقول كذلك «رينوفييه» من بعده:- إن كلاً من فكرة الشكل والموضع في الهندسة ليست بطبيعتها أكثر شبهاً بالمعاني العددية من المعاني الحقيقية الأخرى. ومن الأكيد أننا ربما استطعنا أن نضع لكل ظاهرة، ولو كانت اجتماعية، معادلة [رياضية] لو كنّا نعلم قانونها بدقّة كافية، كما هي الحال بالنسبة إلى أحد الأشكال أو إحدى الحركات(١).

إن التحليل الرياضي أداة قوية جدّاً لا مثيل لها في دراسة بعض الظواهر. ولكن لا يترتّب بحال على إمكان استخدام هذا التحليل، أنه يمكن إرجاع الظواهر إلى نموذج وحيد. كذلك لا يمكن استخدام هذه الأداة في إرجاع الكيف إلى الكمّ، وهو شيء مجرّد تمام التجريد. وهذا أمر غير ممكن سواء أكان خاصّاً بالكيف الهندسي أم بالكيف في الحالات الأخرى. فلا يمكن إرجاع الظاهرة الهندسية إلى التحليل [الرياضي] المحض، ولا الظاهرة الهندسية، ولا الظاهرة الحيّة إلى الظاهرة غير العضوية، ولا الظاهرة الاجتماعية إلى الظاهرة الحيوية. ففي كل مرتبة [من هذه المراتب] يبدو عنصر كيفي جديد. وسواء استطعنا أن نضع العلاقات بين الظواهر على هيئة معادلة أم لم نستطع فإن أوجه الخلاف بينها تظلّ موجودة ولا يمكن اختزالها.

وما يصدق على الظواهر يصدق أيضاً على قوانينها. فلكل طائفة من الظواهر قوانينها الخاصة بها، إلى جانب تلك القوانين التي

---

(١) Pol. pos., I, 981.

تترتّب على العلاقات بينها وبين الطوائف الأخرى التي تُعَدّ أقل تركيباً وأشدّ عموماً منها[1] وإذن يجب أن نقلع عن الفكرة القائلة بوجود قانون أسمى يمكن أن نستنبط منه جميع القوانين الأخرى. وأكثر من ذلك فليس من الأكيد أننا نستطيع الوصول في كل علم أساسي إلى تحقيق هذه الوحدة المنشودة. فعدّد القوانين التي يمكن إرجاع بعضها إلى بعض بحسب الحقيقة أكبر جداً مما يتخيّله التقدير الخاطىء لمقدرتنا العقلية وللصعوبات العلمية. فكيف يمكن مثلاً في علم الطبيعة أن نُرجِع الضوء إلى الصوت، أو العكس بالعكس؟ إن الاعتبارات العضوية تقف في طريق مثل هذا الخلط من التفكير، إن لم تقف في سبيله بعض الأسباب الأخرى[2]. كذلك كيف يمكن إرجاع قوانين الحياة الحيوانية إلى قوانين الحياة العضوية في علم الحياة؟ وكيف يمكننا في علم الاجتماع أن نرجع قوانين المجتمع الإنساني الذي يتضمن تاريخاً إلى قوانين المجتمعات الحيوانية التي لا تاريخ لها؟

وإذن يهدف المنهج الوضعي إلى استخدام الملاحظة في تحديد الصفات العامّة للظواهر والقوانين بدلاً من أن يتصوّر بطريقة منطقية أنه يمكن إرجاع هذه الظواهر والقوانين، بعضها إلى بعض، وهو أمر مستحيل في الواقع. وهذا المنهج يحدّد أولاً الصفات الآتية:

---

(١) Cours, VI, 659.

(٢) Cours, II, 505.

أولاً: كلما أصبحت القوانين أكثر تعقيداً زاد أيضاً عدد الوسائل التي نستخدمها في دراستها.

وهذا نوع من التعويض الطبيعي، ولكنه ليس كافياً، لأن صعوبة وضع العلم الذي يدرس الظواهر تزداد بسرعة كبيرة لا تتناسب معها زيادة عدد أساليبنا المنهجية أو قوّتها. ولكنّا [نرى] في نهاية الأمر أنه لولا هذا التعويض لما استطاع أيّ علم أساسي على وجه التقريب الوصول إلى الحالة الوضعية. وهكذا يستخدم علم الفلك الملاحظة إلى جانب منهج الرياضة البحتة. ثم تظهر طريقة التجربة في علم الطبيعة، وفي اختيار المصطلحات في الكيمياء، وطريقة المقارنة في علم الحياة، والطريقة التاريخية في العلم الاجتماعي. وبظهور هذا العلم النهائي يصبح المنهج الوضعي كاملاً.

ثانياً: كلما أصبحت الظواهر أكثر تعقيداً كانت أكثر قابلية للتعديل. إنّا لا نستطيع التأثير بحالٍ ما في الظواهر الفلكية. ولا تسمح معرفة قوانين هذه الظواهر ولو كانت تامّة، إلاّ بالتكهّن بها. ولكنا نستطيع في عدد كبير من الحالات أن نثير بعض الظواهر الطبيعية والكيميائية، أو أن نوقف مجراها. ويصبح تدخّلنا أشدّ تأثيراً من ذلك إذا كان الأمر بصدد «الظواهر الحيوية»، كما يدلّ على ذلك دلالة كافية ما قدّمه الطبّ والجراحة من خير وشرّ. وأخيراً يبلغ هذا التدخّل أقصى درجة من القوة في الحياة الاجتماعية والسياسية. ولذا يجد الناس ـ ولو كانوا مثقفين ـ مشقّة كبرى في الاقتناع بأن الظواهر

الاجتماعية تخضع لقوانين ثابتة، وأنه من الممكن أن تصبح السياسة موضوعاً لأحد العلوم.

ويبدو أن التجربة تخبرهم، على عكس ذلك، أن نشاط الإنسان وبخاصة نشاط العبقري عظيم التأثير في هذا المجال. ومع هذا فليس الأمر كذلك، كما يبرهن عليه علم الاجتماع، إن لم يكن وجود هذا العلم وحده كافياً في الدلالة على ذلك. ولكن يظلّ من المحقّق أن الظواهر الاجتماعية والخلقية هي التي يكون فيها تدخّل الإنسان أكثر يُسْراً وأعظم تأثيراً في آنٍ واحد منه في جميع الظواهر الطبيعية.

ثالثاً: كلما كانت الظواهر أكثر تعقيداً كانت أقلّ كمالاً.

ربما عجب بعضهم من أن «كونت» يلجأ إلى فكرة الكمال. ويبدو أنه كان خليقاً به أن يستبعدها على اعتبار أنها فكرة ميتافيزيقية. وسنفحص فيما بعد نظريته في الغائية. فلنكتفِ بالقول بأنه إذا عدّ الظواهر الطبيعية ناقصة فذلك بالمعنى الذي يقول «هلمهلتز»[1] تبعاً له بأن العين أداة رديئة للإبصار. فهو يلاحظ فقط أنه إذا تحقّقت بالفعل بعض الغايات الخاصّة بسبب اجتماع عدد معين من الظواهر بطريقة طبيعية فمن الممكن تحقيق هذه الغايات نفسها على وجه أفضل، أو بطريقة أكثر اقتصاداً، إذا اجتمعت الظواهر بطرق أخرى يسهل تصويرها. فمجموعتنا الشمسية ناقصة بهذا المعنى. ولكنها أقلّ نقصاً من الكائنات الحيّة التي ربما أمكن أن يكون تركيبها

---

(١) Helnholt, 7.

العضوي أحسن تنسيقاً مما هو عليه الآن. كذلك تُعَدّ هذه الكائنات الحيّة بدورها أقلّ نقصاً من المجتمعات التي تتعرّض لجميع أنواع الاضطرابات الشاذّة التي يشهد التاريخ بوجودها بما فيه الكفاية. ومما هو جدير بالملاحظة أن أشدّ الظواهر نقصاً هي، على وجه الدقّة، أكثرها قابلية للتعديل، وهي أيضاً تلك الظواهر التي لا يمكن دراستها دراسة علمية إلاّ في آخر مرحلة.

ب ـ مبدأ الحتمية:

تخضع جميع الظواهر لبعض القوانين سواء، أكانت معقّدة وناقصة أو قابلة للتعديل إلى حدٍّ كبير أو قليل. وهذا هو المبدأ الأسمى «والعقيدة الأساسية» للعلم وللفلسفة الوضعية. وقد حدّد «كونت» صيغة هذا المبدأ على هذا النحو:

«إن جميع الظواهر، سواء أكانت عضوية أم غير عضوية، طبيعية أم خلقية فردية أم اجتماعية، تخضع على نحو مستمر لقوانين لا تقبل التغيّر مطلقاً»[1].

ولا ريب في أن معظم العقول لم تطبّق بعد هذا المبدأ على جميع الظواهر. وإنّا لنرى ذلك بما فيه الكفاية، بناءً على طريقة تفكيرها في الأخلاق وفي السياسة ومع هذا فإن فكرتها العامّة عن الطبيعة تتضمّن هذا المبدأ. وهكذا يتّسم ذلك المبدأ بطابع عامّ دعا كثيراً من الفلاسفة إلى اعتباره فكرة فطرية في العقل الإنساني، أو

---

(١) Cours, VI, 655.

فكرة بدائية لديه في الأقل. وهذا تفكير خاطىء في نظر «كونت» فهو يرى على غرار «جون ستيورات مل» الذي يذكر اسمه صراحةً في هذه المناسبة[1]. أن هذا المبدأ نتيجة لاستقراء بطيء تدريجي، وهو استقراء فردي وجماعي في آنٍ واحد، إذ لا يبدأ العقل الإنساني باعتقاد أن هناك نظاماً ثابتاً، إذا استثنينا بعض الظواهر التي يألفها جداً، والتي تفجأ نظره إلى أكبر حدّ بسبب اطّرادها. أضف إلى هذا أن أفكاره (اللاهوتية أو الميتافيزيقية) تحجب عنه مدّة طويلة وجود هذه القوانين، حتى بعد أن توقفه الملاحظة عليها، إلاّ إذا وجّه نظره إليها. حقاً توجد «البذور الأولى» لهذا المبدأ منذ الوقت الذي بدأ فيه العقل الإنساني بأداء وظيفته، إذ إن سلطان الفلسفة اللاهوتية لم يستطع أبداً أن يكون سلطاناً مطلقاً. ولكن لا تنمو هذه البذور إلاّ ببطء شديد، كما هي حال المنهج والأفكار العلمية نفسها.

ولم يبدأ الاستقراء الذي يعتمد عليه هذا المبدأ بأن يكون متين الأساس إلاّ عندما ثبت صدقه نهائياً بالنسبة إلى طائفة كبيرة من الظواهر الهامّة، أي عندما أُنشىء علم الفلك الرياضي. وفي هذه الحال أمكن التنبؤ على نحوٍ يقيني تماماً ببعض الظواهر الهامّة جداً من الناحيتين النظرية والعملية. فلم يعد هناك أيّ مجال للشك في أن قوانينها لا تقبل التغيّر. ومنذ ذلك الحين وجب أن يمتد هذا المبدأ بطريق القياس إلى بعض طوائف الظواهر الأشدّ تعقيداً، حتى قبل أن تصبح معرفة القوانين الخاصّة بها ممكنة. ولكن هذا «التنبؤ المنطقي الغامض» ظلّ في نظر «كونت» تافهاً وعقيماً، [إذ] لا

---

(1) Discours sur L'Esprit positit. p. 17.

جدوى في أن نتصوّر عن طريق التفكير المجرّد أنه من الواجب أن تخضع طائفة خاصة من الظواهر لبعض القوانين. ولا تستطيع هذه الفكرة الجوفاء الغَلَبة على المعتقدات اللاهوتية والميتافيزيقية التي وجدت في قوة العادة حليفاً لها. فلكي يقرّر مبدأ القوانين حقيقة في طائفة من الظواهر يجب أن يكون المرء قد كشف بالفعل عن قوانين هذه الطائفة وبرهن عليها.

ومن ثم ففي حين أن مبدأ القوانين يُعَدّ أساساً لإمكان نشأة العلم في نظر المذاهب الفلسفية المنطقية، نجد على خلاف ذلك في مذهب «كونت» أن تقدّم العلم الوضعي هو الذي يقرّر مبدأ القوانين شيئاً فشيئاً، والذي يقوده في النهاية إلى الصورة العامّة التي نراه عليها في الوقت الحاضر. فحتى إنشاء علم الاجتماع لم يكن هذا المبدأ عامّاً بالفعل، لأن الناس كانوا لا يتصوّرون أن الظواهر الاجتماعية والخلقية تخضع لقوانين ثابتة. ولكن لمّا تمّ النصر الأخير للتفكير الوضعي «لم يلبث هذا المبدأ الكبير أن اكتسب عموماً حاسماً، وأمكن تحديده على اعتبار أنه ينطبق على جميع الظواهر بصفة عامّة». ولا ريب في أننا لم نلاحظ في كل طائفة [من الظواهر] سوى عدد قليل منها، وأننا نؤكد سلفاً أن ما يصدق على هذا العدد يصدق بالنسبة إلى جميع الظواهر دون التحقّق من ذلك. ولكننا نرى أن القوانين التي نجهلها توجد على الرغم من جهلنا إيّاها. ونحن نخضع في ذلك لنوع من «القياس الذي لا يمكن مقاومته» والذي لم يكذّبه الواقع أبداً.

وهكذا «فالعقيدة الأساسية الأولى في الفلسفة الوضعية بأسرها

ـ أي المبدأ القائل بخضوع جميع الظواهر الحقيقية لقوانين ثابتة ـ لا تترتّب بالتأكيد إلاّ على استقراء ضخم، دون أن يمكن استنباطها حقيقة من أيّ معنىً كلّي»(١). وهذا الاستقراء الضخم هو المجموع التدريجي لضروب الاستقراء التي تمّت تباعاً في كل طائفة من الظواهر. وربما لم يكن من التناقض على وجه الدقّة ألاّ تكون طائفة خاصّة من الظواهر خاضعة لقوانين ثابتة كشأن الطوائف الأخرى. ولكنّا نعلم منذ نشأة علم الاجتماع أن جميع طوائف الظواهر تخضع فعلاً لهذه القوانين.

ونحن نقف على القوانين بالتجربة تارةً، وبالاستدلال تارةً أخرى. وليس لاختلاف المصدر هنا أي تأثير في يقيننا أو في القيمة الفلسفية لهذه القوانين. وفي كل علم من العلوم الستّة الأساسية نجد أمثلة لهذين الاتجاهين المتضادّين اللذين يكمل كلٌّ منهما الآخر. [وقد قال كونت]: «ليست العبقرية في كشف «كپلر» أدنى مرتبة منها في كشف «نيوتن». إن القوانين المبدئية في الميكانيكا بل في الهندسة أيضاً، تعتمد على الملاحظة وحدها. وينحصر الكمال المنطقي في استخدام إحدى هاتين الطريقتين لتأكيد ما وجب العثور عليه بالطريقة الأخرى. ولكن إحداهما تكفي عندما تتوافر جميع الشروط التي يتطلبها المنهج»(٢). وكيف يمكن اعتبار القوانين التي

---

(١) Lettre anpapot, 8 mai 1851 (correspondance inédite d'A. conté iresér-iep. 139. Paris 1903. Société positiviste)

(٢) Cours, VI, 662.

نحصل عليها بالاستقراء أقلّ يقيناً من القوانين التي نحصل عليها بالقياس إذا كان مبدأ القوانين نفسه يعتمد على الاستقراء؟

جـ ـ نقد مبدأ الغائية:

كلما تصوّرنا أن مختلف أنواع الظواهر تخضع لقوانين ثابتة ضعف الإيمان بالأسباب الغائية واتجه إلى الاختفاء. إن العقل يتخيّل الأسباب الغائية لكي يفسّر بها بعض التراكيب الخاصّة للظواهر الطبيعية. ومتى عرفت القوانين الخاصة بهذه الظواهر أصبح ذلك التفسير غير مُجْدٍ، ولم يجد مَن يتداوله. وهو ينتهي إلى نفس المصير الذي تنتهي إليه الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية في جملتها وهي الفلسفة التي يُعَدّ جزءاً منها.

وعلى وجه العموم تعدّ نظرية الأسباب الغائية مبدأ تنشأ على أساسه المذاهب الدينية. وأكثر من ذلك استنبط بعضهم منه حجة خاصّة للبرهنة على وجود الله. ويلاحظ «كونت» أن هذه الحجة نتيجة من باب أولى لهذه المذاهب. فما دام الإنسان يعتقد أن الألهة أو الإلّه يؤثّر في الطبيعة تأثيراً مستمراً فليس من حاجة إلى اعتبار الأسباب الغائية لكي يبرهن على صحة عقيدته، بل إنه لا يفكّر في استخدامها، وفيما بعد، أي عندما تسرّب الوهن إلى الفكرة الدينية عن العالم، وعندما ابتعد الإلّه عن الكون حتى لم يعد سوى سلطان يملك ولا يحكم، شعر الناس في هذه الحال بالحاجة إلى البرهنة على وجوده، وأصبح نظام الطبيعة حجّة [على وجوده]. فالاستعانة بالأسباب الغائية في هذه الناحية أحد الأعراض التي تدلّ على

ضعف الروح الدينية[1]: فتلك إذن نظرية ميتافيزيقية بأدق معانيها.

ومهما يكن من شيء، فإن التجربة تشهد ببطلان هذه النظرية. إن العلم الوضعي لا يقرّر ضرورة النظر إلى العلم، كما لو كان نتيجة لذكاء لا حدّ لقدرته[2] مثال ذلك أن المعرفة العلمية لمجموعتنا الشمسية قد بيّنت على نحوٍ ملموس جداً، وفي عدد كبير جداً من الحالات، أن عناصر هذه المجموعة لم تكن بالتأكيد منسّقة على أفضل وجه، وأن العلم يُتيح لنا أن نتصوّر إمكان تنسيقها على نحوٍ أفضل مما هي عليه[3].

إن علماء الفلك يعجبون بالنظام الغائي الطبيعي في التركيب العضوي للحيوان. ولكن علماء التشريح الذين يعلمون جميع ضروب النقص في هذا التركيب يتّجهون في إعجابهم إلى نظام الأجرام السماوية. أما فيما يمسّ الحيوانات فإن الإعجاب الأعمى يبدو مسحوراً أمام التراكيب المعقّدة التي يبدو ضررها بديهياً، كما هي حال العين والمثانة وهلمّ جرا[4]. ولكن «هذا نوع من الاستعداد

---

(١) وجه المغالطة هنا شديد الوضوح، لأن الديانات المُوحى بها قد استخدمت هذه الحجة في بدء ظهورها.

(٢) وتلك مغالطة أخرى. وربما كانت هذه الروح هي الغالبة في أواخر القرن التاسع عشر عندما اعتقد «كونت» أن العلم قد أدرك غايته. ولكن تقدّم الكشوف العلمية في القرن العشرين حدّ من طموح العلم، واتجه بمعظم العلماء إلى الاعتراف بوجود هذا الذكاء الذي لا حدّ لقدرته.

(٣) Cours, II, 36.

(٤) Cours, III, 362.

الذي يكاد يكون عامّاً لدى علماء وظائف الأعضـاء، وهو أنهم يستنبطون من جهلهم نفسه عدداً كبيراً من البواعث التي تدعوهم إلى الإعجاب بالحكمـة العميقة التي تنـطوي عليها عمليـة عضويـة يصرّحون بأنهم لا يستطيعون فهمها.

وحقيقة إن النظام الطبيعي الذي يغلو هؤلاء في مدحه غاية في النقص. وإنّا لا نجد مشقّة في أن نتصوّر نظاماً أفضـــل وأسمى منه. ويقول «كونت»: إن منتجات الإنسان، ابتداء من أتفه الأجهزة الآلية حتى النظريات السياسية، تفوق على وجه العموم كلّ ما يمكن أن يُفضي إليه تدبير الطبيعة من أكمل الأشياء وهي تفوقه إما من جهة مناسبتها لحاجاتنا وإما جهة عدم تعقيدها[١]. ولو جرؤ علماء الهندسة والطبيعة «الذين أعدّوا إعداداً كافياً» في عصرنا «على أن يجعلوا فكرة إنشاء جهاز حيواني جديد موضوعاً مباشراً لتدريبهم العقلي» لفعلوا خيراً مما تفعل الطبيعة. وتحلو «لكونت» هذه الفكرة الخاصة بإنشاء كائنات حيّة صناعية. وكثيراً ما عاد إليها[٢]. وهو يرى أن مثل هذه الأفكار الخيالية قد تعود بالنفع على علم الحياة، حتى يمكن سدّ الفراغ بين مختلف الكائنات العضوية المعروفة بكائنات عضوية متوسطة على نحو تسهل معه المقارنة بينهما، وبحيث تكون سلسلة الكائنات الحيّة أكثر تجانساً واتصالاً[٣]. وهذا في الحقيقة ما حاول «بروكا»[٤] القيام به عندما بذل جهده في عقد الصلة بين الإنسان

---

(١) Cours, VI, 833.

(٢) وتلك فكرة صبيانية أثبت العلم عجزه عن تحقيقها حتى الآن.

(٣) Cours, III, 339, 365.

(٤) Broca.

وبين الحيوانات الثديية الأخرى، بأن افترض وجود قرود بينه وبينها. ومنذ عهد قريب استخدم «دلاج» فكرة خيالية شبيهة بتلك في كتابه «رسالة في علم الحيوان»[١].

ولا يدع «كونت» أيّ مناسبة دون أن يسخر من «الإعجاب الغبي» الذي يُبديه هؤلاء الذين يعتقدون أن الطبيعة قد فعلت كل ما في طاقتها «من أجل الأفضل»، أو أن حكمة تدلّ على العناية قد نظّمت كل شيء في الطبيعة. ولكنّا نستطيع مفاجأة «كونت» هو الآخر متلبّساً بجريمة الإعجاب: وهو لا يعجب، دون ريب، بالظواهر الفلكية أو الحيوية، بل يعجب بهذه الطائفة من الظواهر التي ملكت عليه لبّه، أي بطائفة الظواهر الاجتماعية. فقد كتب: «لن يستطيع المرء أن يعجب إعجاباً كافياً مشبعاً بعاطفة الاحترام بهذا الاستعداد الطبيعي العامّ الذي كان الأساس الأول لكل مجتمع»[٢]. [وكتب] في موطن آخر: «هل من المستطاع حقّاً أن يتصوّر المرء من بين جميع الظواهر الطبيعية منظراً أشدّ سحراً من تلك الكثرة الهائلة من الأفراد الذين يتجهون اتجاهاً منتظماً ومستمراً صوب هدف واحد...»[٣].

ومع هذا فليس ثمّة تناقض هنا. فحقيقة على الرغم من أن «كونت» يقول بضرورة قبول الاعتبارات الغائية تمام القبول أو رفضها

---

(١) Delage, tsité de zoologie.

(٢) Cours, IV, 452.

(٣) Cours, IV, 470.

تمام الرفض، فإنه لا يرفضها هو نفسه رفضاً باتّاً كما يبدو في الوهلة الأولى.

فالشيء الذي يرفضه صراحةً هو الغائية بمعناها اللاهوتي أو الميتافيزيقي يلهج السموات بمجد الإله[1]. فهو لا يقبل أن «يفسّر» المرء النظام الطبيعي بحكمة خارقة للطبيعة. ولكنه لا ينكر قطّ الغائية التي كان يطلق عليها «كانت» اسم الغائية الداخلية. وهذه الغائية ـ أو بعبارة أدقّ العلاقة السببية المتبادلة ـ تظهر في الكائنات الحيّة التي يكون فيها المجموع الكلّي والأجزاء وسائل وغاية على التبادل. فالشجرة لا تستطيع البقاء دون الأوراق، كما أن الأوراق لا تستطيع البقاء أيضاً دون الشجرة. ويعبّر «كونت» عن هذه الفكرة بعبارات تكاد تكون هي بعينها العبارات التي استخدمها «كانت» على الرغم من أنه كان يجهلها فهو يقول: «سيقلع المرء عن تعريف أحد الكائنات الحيّة باجتماع أعضائه، كما لو كانت هذه الأخيرة تستطيع الوجود متفرّقة... إن الفكرة العامّة عن الكائن في علم الحياة تسبق دائماً فكرة الأجزاء أيّاً كان نوعها. أما في علم الاجتماع الذي تكون فيه علاقات الأجزاء بالكلّ أقلّ قوة، وإن كانت أوسع مدىً، فسيكون تعريف الإنسانية بالانسان بِدعة خطيرة... فيجب بالأحرى، في علم الحياة، ألاّ يتصوّر المرء «الكلّ» تبعاً لـ «الأجزاء»[2]. وبمجرد أن نرتقي إلى ما فوق العالم غير العضوي يصبح الشرط الأول في دراسة الظواهر هو فكرة «التضامن» بين هذه الظواهر، وذلك في علم الحياة

---

(١) Coeli erarrart Dei glorian.

(٢) Pol. pos. I. 691.

أولاً ثم في علم الاجتماع. وهذا «التضامن» مقابل للغائية الداخلية لدى «كانت».

أضف إلى هذا أنه لا يمكن الاحتفاظ دائماً بالتفرقة بين الغائيه الداخلية والغائية الخارجية. فلن نؤكّد مطلقاً أن بعض الكائنات قد خلق من أجل بعض الكائنات الأخرى، وإلاّ لكان ذلك «تفسيراً» لاهوتياً من الطبقة الأولى. ولكنّا نلاحظ، من وجهة نظرنا العلمية، أن الكائنات العضوية لا تحتاج في بقائها إلى تركيب داخلي خاصّ فحسب، بل تحتاج أيضاً إلى نوع من التوازن بين «الشروط الخارجية». فوجودها يتوقف في كل لحظة على تركيبها و«بيئتها» في آنٍ واحد. وتنسب هذه الكلمة التي قُدّر لها هذا النجاح الكبير إلى «كونت»، كما تنسب إليه نظرية البيئات التي أذاعها «تين» ولا ريب في أنه استوحى هذه الفكرة من «منتسكيو» وأتباعه من ناحية، ومن بحوث «لامارك» وعلماء الحياة المعاصرين له من ناحية أخرى. كذلك كانت بحوث «بيشا» الشهيرة «في الحياة والموت» مصدر وحي له. ولكن «بيشا» ألحّ بصفة خاصّة في بيان التضادّ بين الكائن الحيّ وبين قوى العالم غير العضوي التي تضغط عليه من كل جانب. وعلى عكس ذلك فكّر «كونت» في أن نفس وجود الكائنات الحيّة دليل على الانسجام الكافي بين التركيب العضوي لهذه الكائنات وبين البيئة[1]. ولا نستطيع أن ننكر على «الموت» أنه صاحب الفضل في تعميم الفكرة التي طبّقها «منتسكيو» بصفة خاصّة على

---

(١) نرى هنا أن فكرة الانسجام ليست في الحقيقة إلاّ تلك الغاية الخارجية التي يحاربها كونت.

الظواهر الاجتماعية، والتي طبّقها «لامارك» و«بيشا» على الظواهر الحيّة على وجه الخصوص. وقد قال «كونت» معتذراً عن المعنى الجديد الذي يستخدم فيه هذه الكلمة: «إني أستخدم كلمة «بيئة» لا للدلالة فقط على هذا الوسط السائل الذي يغمر الكائن العضوي، بل للدلالة بصفة عامّة على المجموع الكلّي للظروف الخارجية من أيّ نوع كان، وهي تلك الظروف الضرورية لوجود كل كائن عضوي معيّن»[1].

فإذا توخّينا الدقّة في التعبير قلنا إذن: إن «كونت» لم يرفض نظرية الأسباب الغائية، وإنما حوّرها فقط. وقد صرّح هو نفسه بذلك في رسالته التي كتبها في سنة ١٨٢٢ [فقال]: «إن علماء وظائف الأعضاء قد حوّلوا نظرية الأسباب الغائية إلى مبدأ شروط الوجود». والفلسفة الوضعية تستحوذ على الآراء العامّة التي ابتكرتها الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية في مبدأ الأمر «ولكن بشرط أن تحوّر هذه المعاني تحويراً مناسباً». فكما أن الفكرة العلمية عن القوانين الرياضية للظواهر كانت وليدة الفكرة الميتافيزيقية الفيثاغورية عن القوى الخفيّة للأعداد، كذلك ينجم المبدأ العلمي القائل بشروط الوجود عن فرض الأسباب الغائية[2].

وهناك مثال يُتيح لنا ملاحظة هذا التحوّل في أثناء حدوثه بالفعل. فإن ثبات المجموعة الشمسية يجعل وجود الأنواع الحيّة على [سطح] الأرض ممكناً. وقد يبدو أن هذا مثال جيّد للغائية.

(١) Cours, III, 235.

(٢) Pol. pos. Appendice, p. 117.

ومع هذا فإن ذلك الثبات مجرد نتيجة ضرورية لبعض الظروف التي تتميّز بها مجموعتنا، طبقاً للقوانين الميكانيكية للعالم[1] كالصفر المتناهي لكتل الكواكب بالنسبة إلى الكتلة المركزية وتقارب مراكز أفلاكها، والتفاوت الضئيل المتبادل بين ميل مجال دوران كلٍّ منها بالنسبة إلى الكواكب الأخرى الخ . . . ولمّا كنّا نوجد بحسب الواقع وجب أن نكون المجموعة التي ندخل في تركيبها منظمة على نحو يسمح بهذا الوجود. [ويقول كونت]: «وحينئذ يمكننا إرجاع السبب الغائي المزعوم هنا ـ كما يمكننا إرجاعه في جميع الظروف المماثلة ـ إلى هذه الملاحظة الصبيانية: ليس هناك أجرام سماوية مأهولة سوى الأجرام التي يمكن أن تكون مأهولة. وبالاختصار نرجع إلى مبدأ شروط الوجود الذي يُعَدّ تحوّلاً علمياً لنظرية الأسباب الغائية، والذي يفوق هذه الأخيرة في أهميته وفي النتائج التي تترتّب عليه بكثير»[2].

فإذا أُريد تحديد صيغة هذا المبدأ وجب الالتجاء إلى التفرقة العامّة التي قرّرها «بلانفيل» بين وجهة نظر الاستقرار وبين وجهة نظر التطوّر.

فكلّ كائن ذي نشاط ـ وكل كائن حيّ، على وجه الخصوص ـ يمكن تحليله بناءً على هاتين الوجهتين من النظر. فتحليل الاستقرار ينظر إلى عناصر هذا الكائن من جهة العلاقات التي تصلها وتربط

---

(١) ليس ذلك كافياً في حلّ المشكلة، إذ للمرء أن يتساءل فيقول: ومن أين جاءت هذه الظروف والقوانين؟!.

(٢) Cours, II, 26 - 27.

بعضها ببعض. أما تحليل التطوّر فيكشف عن قوانين تطوّرها الذي يدلّ على تضامنها. والتحليل الأول من اختصاص عالم التشريح أما التحليل الثاني فمن اختصاص عالم وظائف الأعضاء. ومن الواضح أن هذين التحليلين يُكمِل كلٌ منهما الآخر، بل لا يمكن فهم أحدهما دون الآخر مثال ذلك أن عالم التشريح يسير دائماً على هدى «الملاحظات العضوية». وبالمثل لا يوجد علم وظائف الأعضاء الوضعي دون معلومات تشريحية.

وعلى هذا النحو يقرّر تحليل الاستقرار قوانين الاقتران في الوجود. ويقرّر تحليل التطوّر قوانين التتابع أو الحركة. وليس مبدأ شروط الوجود شيئاً آخر سوى الفكرة العامّة المباشرة عن الانسجام الضروري بين هذين التحليلين، أي سوى الاتفاق بين هذين النوعين من القوانين[1]. وحقيقة لو يتمّ هذا الاتفاق لما استطاع أيّ كائن حيّ، أو أيّ مجموعة أو نظام طبيعي من الظواهر، أن يستمر في البقاء. فمن جهة الموضوع يفسّر هذا المبدأ استمرار الكائنات في الوجود، أما من جهة الشخص [الذي يدرك هذا الموضوع] فإنه يعبّر عن إمكان العلم.

ولماذا يقول «كونت»: إن هذا المبدأ يفوق نظرية الأسباب الغائية في أهمية نتائجه بكثير؟ ذلك بأن هذه النظرية تزعم أنها «تفسّر». فإذا أرجعت الاستعدادات الطبيعية إلى حكمة العناية الإلّهية فإنها تعفينا من البحث العلمي على نحو ما، أو لا تتطلبه في

---

(١) Cours, III, 366.

الأقل. وعلى عكس ذلك يرتبط مبدأ شروط الوجود ارتباطاً وثيقاً بالفكرة العلمية عن الظواهر الطبيعية. وهو لا يتضمن سوى وجود القوانين. وهو يقرّر فقط وجود علاقات مستمرة بين هذه القوانين التي تؤكد التجربة صدقها لأن الكائنات تستمر في البقاء وتتوالد. وبالاختصار يسمح لنا هذا المبدأ في كل موطن بربط قوانين التتابع بقوانين الاقتران في الوجود. وربط القوانين بعضها ببعض هو الوظيفة الجوهرية للعلم. فبوساطة هذا المبدأ لا نفهم فحسب أن المراحل المتتابعة لنوع ما من التطوّر الطبيعي يتضامن بعضها مع بعض، بل يصبح هذا التطوّر معقولاً في جملته عن طريق العلاقة التي تربطه بشروط الاستقرار المقابلة له. وبفضل نسبية العلم - أو بفضل التأثير العامّ المتبادل بين جميع الظواهر إذا فضّلنا هذا التعبير - يدفع مبدأ شروط الوجود العقل الإنساني إلى نوع من البحث العلمي الذي يزداد دقة على الدوام، دون أن يبلغ مرتبة الكمال مطلقاً.

ولقد وصف فلاسفة القرن الثامن عشر - الذين كان يعرفهم «كونت» معرفة جيدة - الخطوط الرئيسية لتحويل نظرية الأسباب الغائية إلى الفكرة الوضعية وصفاً واضحاً جداً. وهؤلاء الفلاسفة هم «ديدرو» و«هيوم» و«دلباخ» فمثلاً يقول «هيوم»(١): «من العبث أن نلحّ في بيان وظائف الأجزاء في الحيوان أو في النبات، وفي بيان كيف تتكيّف هذه الوظائف بعضها ببعض على نحو يدعو إلى الدهشة. إني أودّ أن أعلم كيف يستطيع حيوان ما الاستمرار في البقاء دون هذا التكيّف. ألا ترى أنه لا يلبث أن ينفق إذا اختفى هذا التكيّف، وإذا

(١) Dialogues sur la Religion naturelle, VIIr. (trad. Er. David p.252).

تشكّلت المادة التي كان يتركّب منها بصورة أخرى»؟ ويقول «دلباخ»[1]: «ما كان لهذه الكائنات المركّبة أن توجد في صورتها الحالية لو لم تؤدِ أجزاؤها وظائفها على النحو الذي تؤدّيها عليه الآن، أي لو لم تكن منسّقة على نحوٍ تتبادل معه العون فيما بينها فإذا عجب المرء من أن قلب الحيوان وفمه وعينيه وشرايينه وهلمّ جرّا تؤدّي وظائفها على النحو الذي تؤدّيها عليه الآن، كان، معنى هذا أنه يعجب من وجود شجرة أو حيوان ما. وما كان لهذه الكائنات أن توجد، أو ما كان لها أن توجد على النحو الذي توجد عليه، لو لم تؤدِّ وظائفها على الصورة الحالية، وهذا هو ما يقع عندما تموت هذه الكائنات»[2].

وقد نسب «كونت» ـ لنفسه هذا النقد لنظرية الأسباب الغائية ـ ولكنه لمّا كان أميناً على شعاره [القائل بأن] «الإنسان لا يهدم شيئاً إلّا لكي يضع مكانه شيئاً آخر»، زعم أنه يستعيض عن هذه النظرية الميتافيزيقية بمبدأ وضعي يحتفظ بعناصرها التي تتفق مع المنهج العلمي. وهذا هو مبدأ شروط الوجود. فيفضل هذا المبدأ، وبسبب هذا الأمر وهو أن عضواً معيناً يدخل في تركيب كائن حيّ خاصّ، يساهم هذا العضو بالضرورة في جملة الأفعال التي يتألّف منها وجود هذا الكائن. وهو يساهم في ذلك بطريقة محدّدة، وإن كان من المحتمل أن تكون هذه الطريقة مجهولة، فلا وجود لعضو دون وظيفة، كما أنه لا وجود لوظيفة دون عضو. ولكن لا يترتب على هذ

(١) D'Holbach.

(٢) Systéne de la nature, II, 167.

بحال ما أن جميع الأفعال العضوية تتمّ على أكمل وجه يمكن أن نتخيّله. مثال ذلك أن تحليل الحالات المعتلّة يبرهن على أن فائدة كل عضو في حالة الصحّة بعيدة جداً عن تعويض الاضطراب الذي يحدثه في الحالة العامّة للجسم. [ويقول كونت]: «إذا كان كل شيء منظّماً بالضرورة على نحوٍ يستطيع منه الوجود داخل حدود معينة فمن العبث أن نبحث في معظم المركّبات الموجودة بالفعل عن أدلّة تبرهن على وجود حكمة أسمى من الحكمة الإنسانية، بل مساوية لها»[١].

ولما طبّق «كونت» هذه الاعتبارات على كل الظواهر المعروفة لدينا انتهى على وجه التقريب إلى نفس النتيجة التي انتهى إليها «كورنو»[٢] فيما بعد، [وهي]: لمّا كانت الطبيعة تستمر في الوجود، ولمّا كانت ممكنة الفهم، ولمّا كانت تنطوي على قوانين أدّى ذلك إلى تقرير نظام طبيعي[٣]. ألا تفضي فكرة القانون نفسها مباشرة إلى فكرة متساوية، وهي الفكرة القائلة بوجود نظام تلقائي؟ لكن « هذه النتيجة ليست أكثر إطلاقاً من المبدأ الذي تترتّب عليه»[٤]. لأن التجربة التي تكشف لنا عن هذا النظام تُرينا كذلك أنه نظام ناقص، وأن نقصه يزداد كلما أصبحت الظواهر أكثر تعقيداً. فكلما تحقّقت الشروط الضرورية والكافية في إمكان وجود مركّب

---

(١) Cours, III, 363 - 9.

(٢) Cournot.

(٣) Pol. pos. II, 92.

(٤) Course, IV, 279.

طبيعي وجد هذا المركَّب حقيقة، هذا ولو كـان مليئاً بضـروب النقص. «ولا ريب في أن هناك وجه شبه قوي من جهة النتائج بين الضرورة التي تربط مجموعة من الحوادث على نحوٍ لا مفرّ منه، وبين الخطّة المقصودة التي تـوجّهها»[1]. ولكن إذا ثبت وجـود الضرورة فلا حاجة إلى افتراض وجود الخطّة. ومن ثم فإن مبدأ شروط الوجود يجعل هذا الافتراض غير مُجْدٍ عندما يبيّن أن كل «شيء ضروري» هو في الوقت نفسه «شيء لا مفرّ منه».

وتُشعِرنا هذه النظرية بأنها تنطوي على اتجاهين مختلفين. فمن جانب لمّا كـان «كونت» أميناً على روح فلسفته رفض ما يزعم أنه يتجاوز نطاق التجربة، أي رفض الفرض الميتافيزيقي الخاصّ بالأسباب الغائية وبالتفاؤل. ومن جانب آخر يريد «كونت» تفسير نظام الطبيعة الذي يُعدّ أمراً واقعياً. فمهما كان هذا النظام ناقصاً فإنه لا يتضمن وجود القوانين فحسب بل يتضمن كذلـك نوعـاً من الانسجام المسـتمر بين هذه القوانين. [وقد قال كونت]: «إن الحاضر مليء بالماضي وهو يحمل المستقبل بين ثناياه». ويفسّر مبدأ شروط الوجود استمرار هذا النظام، أو ذلك في الأقل بالقدر الـذي يحتاج فيـه هذا الاستمـرار إلى التفسير من وجهـة النظر الوضعية، لأنه ينصّ على أن قوانين التطوّر تتّفق في كل موطن وبحسب الواقع، مع قوانين الاستقرار، وعلى أن «التقدّم نوع من تطوّر النظام» ولا يرتكز مبدأ شروط الوجود على فكرة منطقية سابقة

---

(١) Pol. pos. IVm Appendcep. 25.

اكثر مما يرتكز عليها مبدأ القوانين، بل يعتمد مثله على أساس «استقراء ضخم» وهو يشبّهه كذلك في أنه لا يكتسب كل أهميته إلاّ بعد إنشاء الفلسفة الوضعية.

أليس هناك ما يُغرينا بأن نرى في هذه النظرية صورة من المذهب المثالي الشبيه بمذهب «ليبنز»، وقد انعكست في التفكير الوضعي، فكما أن «ليبنز» يقيّم المذهب الميكانيكي[1] على مذهب ديناميكي[2] أكثر عمقاً منه، كذلك يكمل «كونت» مبدأ القوانين بمبدأ شروط الوجود. حقّاً إن الفارق الكبير بين هاتين النظريتين هو نفس الفارق الذي يفصل بين التفكير الوضعي والتفكير الميتافيزيقي. ولكن لا يحول هذا دون أن تقضي كلتا النظريتين إلى حلول متماثلة ومتقابلة لنفس المشكلة، وإن كانت الأولى تحلّها بطريقة قياسية، والثانية بطريقة استقرائية.

د ـ نسبية القوانين:

يجب النظر إلى جميع القوانين الطبيعية، أيّاً كان نوعها، على أنها قوانين ثابتة على نحوٍ لا مجال للشكّ فيه، وسواء أكان الأمر بصدد القوانين الرياضية أم بصدد القوانين الاجتماعية. فلو استطعنا أن نتصوّر، ولو في حالة واحدة، أن الظواهر متى أثّرت فيها شروط متشابهة تماماً فإنها لا تبقى على حالها لا من حيث الجنس وحده، بل من حيث الدرجة أيضاً لاستحال وجود أيّ نظرية علمية[3]. فهذا

(١) Mécanisme.

(٢) Dynamisme.

(٣) Cours, III, 325.

المبدأ هو الشرط الضروري في إمكان «التنبؤ بالمستقبل». وهو، تبعاً لذلك، شرط في إمكان العلم الوضعي. وسيطلق «كلود برنارد» على هذا المبدأ اسم «مبدأ الحتمية المطلق للظواهر». [ولكن] «كونت» لا يسلّم بوجود أيّ شيء مطلق. ومع هذا فإنه يرى أن ثبات القوانين لا يحتمل أيّ استثناء.

ويمكن التحقّق من هذا الثبات بطريقة مباشرة فيما يتعلق ببعض القوانين، إذ من الممكن أن تتشكّل بصيغة رياضية. مثال ذلك قوانين الميكانيكا والقوانين الفلكية وقوانين علم الطبيعة. وعلى عكس ذلك توجد بعض القوانين التي لا يمكن تطبيق الأعداد عليها والتـي لا تسمح بأن توضع على هيئة معادلات وهذا هو شأن قوانين علم الحياة. وبديهي أن هذا راجع إلى أنها معقّدة [ويقول كونت]: ليس من المستطاع أن نعزل بدقّة تامّة كل سبب من الأسباب الأوّلية التي تساهم في إيجاد ظاهرة عضوية بعينها، وإلاّ فإن كل الدوافع تحملنا على اعتقاد أن هذا السبب يبدو مزوّداً في بعض الظروف المحدّدة بنفوذ ومقدار من التأثير الثابتين تماماً، كما نرى ذلك في الجذب العامّ(١)، فكل ظاهرة أوّلية رسمها البياني الرياضي.

وحينئذ لو استطعنا الصمود في جميع الحالات إلى الظواهر الأوّلية لأمكننا، دون ريب، أن نحدّدها هي الأخرى في صيغة القانون الرياضي. وبهذا المعنى يمكن تطبيق التحليل الرياضي، من جهة المبدأ على جميع ظواهر الكون دون استثناء. ولكن يكاد

---

(١) Cours, I, 128 - 9.

يستحيل علينا دائماً أن نحلّل الظواهر التي تقع عليها ملاحظتنا إلى ظواهر أوّلية. وإذا لم يكن هذا التحليل مستحيلاً فإن العملية المضادّة، وهي التركيب - أو إعادة التأليف بين الظواهر الأوّلية - تتجاوز مقدرتنا الرياضية إلى حدٍّ كبير. إن الظواهر الوحيدة التي نطبّق عليها التحليل دون مشقّة كبرى، هي أقلّ الظواهر تركيباً، أي هي الظواهر الهندسية والميكانيكية. وتزداد الصعوبة بسرعة كبيرة تبعاً لزيادة التعقيد في الظواهر الفلكية والطبيعية وفي الظواهر الكيميائية على وجه الخصوص. فإذا انتهينا إلى عالم الطبيعة الحيّة لم نستطع الوقوف، بحالٍ ما، على الظواهر الأوّلية، [إذ] ان الظواهر التي تقع تحت ملاحظتنا معقّدة تعقيداً لا نهاية له على وجه التقريب، وهي ترتبط، بفضل التضامن البيولوجي، ارتباطاً وثيقاً جداً ببعض الظواهر الأخرى التي ليست أقلّ تعقيداً منها. فهي مركبات تترتب على مركبات أخرى. وتوجد كلٌّ من هذه وتلك من حالة عدم استقرار مستمر، وتؤثر كلٌّ منهما في الأخرى. وحينئذ فإذا كان حقّاً أن نفس المقدمات لا يمكن أن تؤدّي، من جهة المبدأ، إلاّ إلى نفس النتائج فلربما لم توجد أبداً - ولن توجد قطّ بحسب الواقع - حالتان متشابهتان تماماً، وذلك بسبب وجود عدد كبير من التأثيرات الأوّلية التي تساهم في إيجاد كل ظاهرة.

وبناءً على هذا يجب ألاّ نخلط بين «خضوع الظواهر أيّاً كان نوعها لبعض القوانين الثابتة، وبين وقوعها ضرورة على نحوٍ لا يمكن مقاومته»[1]. وفي الحقيقة يبدو لنا أن الظواهر البسيطة نسبياً تحدث

---

(١) Cours, III, 692.

على نحو ضروري لا سبيل إلى مقاومته. مثال ذلك ظواهر الثقل. ولكن الظواهر المعقّدة لا تنطوي على هذا الطابع، وذلك لأنه كلما تنوّعت الشروط الضرورية لوجودها زاد عدد المركبات الممكنة التي تنشأ عنها. فهي أكثر قابلية للتعديل «كما تزداد قدرتنا على مقاومتها». فهل يدلّ ذلك على شيء آخر سوى أنه كلما كانت بعض طوائف الظواهر أكثر رقياً وتعقيداً و«شرفاً» ابتعدت القوانين عن نموذج الضرورة الرياضية وتضمنت عنصر «احتمال» يزداد باطّراد؟

وحينئذ نستطيع أن نتصوّر نظام العالم، كما لو كان «مصيراً محتوماً يمكن تعديله»[1]. ويقول «كونت»: إن هذه الصيغة ستبدو، في نظر معظم المفكّرين في الوقت الحاضر، كما لو كانت تنطوي على التناقض. ويرجع السبب في هذا إلى بعض العادات العقلية القديمة التي لا تنهار بسهولة. فكما أن الإنسان يجد مشقّة كبرى في تصوّر الحقيقة على أنها غير ثابتة، كذلك ينفر من تصوّر النظام [الطبيعي] على أنه غير ضروري. وقد ظلّت الرياضة مدة طويلة من الزمن العلم الوضعي الوحيد. وقد نشأت فكرة القانون في هذا العلم - أي أنها تكوّنت - بناءً على العلاقات الضرورية التي قام عليها البرهان. ثم انتقلت هذه الفكرة، دون أيّ تحوير، إلى طوائف الظواهر الأخرى كلما أحرز العلم الوضعي بعض التقدّم. ولكن طوائف الظواهر يختلف بعضها عن بعض من جهة الكيف. فيجب ألّا نتصوّر جميع القوانين على غرار النموذج الوحيد الذي نجده في قوانين الهندسة والجبر. وإذا أردنا أن نكوّن لأنفسنا فكرة صحيحة

---

(١) Pol. pos. II, 427.

من ماهيّة القانون الطبيعي وجب علينا ألاّ نقف عند حدّ القانون الرياضي الذي يُعَدّ استثناء من هذه الناحية، [يجب أن نفحص جميع طوائف الظواهر]. وحينئذ نرى أنه يجب تعريف القانون بأنه «الاطّراد في التغيّر».

وفي الواقع: «لا يتناسب النموذج السليم مطلقاً إلاّ مع حالة متوسطة ـ وهي بالأحرى حالة مثالية أكثر منها حقيقية ـ يتأرجح حولها الوجود العقلي دون انقطاع، ما دام الفارق بينهما لا يتجاوز الحدود التي تتفق مع استمرار المجموعة في البقاء. فالنظام، ولو كان منفرداً، ليس أكثر خلوداً منه إطلاقاً»[1]. ويتحدّث «كونت» في هذا النص عن النظام الفلكي، ولكن هذه الملاحظة نفسها تنطبق على كل مجموعات أو تراكيب الظواهر. فكل قانون شيء مجرّد بالضرورة. ولمّا كان القانون ضرورياً دون شك لفهم الظواهر الحقيقية، فإنه يسمح بوجود التنبؤ بالمستقبل وبوجود العلم. ولكنه لا يعبّر تعبيراً مطابقاً تماماً عن الظواهر التي لا تظلّ على حالها مطلقاً.

وقد ذهب «كونت» إلى حدّ القول بأنه يجب ألاّ نغلو غلوّاً كبيراً في طلب الدقّة في دراسة القوانين الطبيعية، لأن هذه القوانين التي أمكن تقريرها، على نحوٍ تقريبي من الدقّة، ستختفي لو ذهبنا في هذا التقريب إلى حدٍّ أبعد من ذلك وليس معنى هذا أن الظواهر لا تستمر في الخضوع لبعض القوانين، بل معناه أن هذه الأخيرة لا تقع تحت إدراكنا إذا أصبحت معقّدة جداً. فمثلاً استطاع الإنسان

---

(1) Pol. pos. II, 431.

استخدام مقاييس الحرارة [الترمومترات] لتقرير القوانين التي يخضع لها اختلاف درجة حرارة جسم ما في مجموعة معينة من الظروف. فإذا استخدمت مقاييس حرارية أخرى أشدّ حساسية أصبحت التغيّرات مستمرة ومعقّدة جداً، واختفت القوانين المعروفة، دون أن نكون قادرين على تقرير قوانين غيرها[1].

وإذن فالنظام الذي يطلعنا العلم الوضعي على وجوده في الطبيعة بعيد جداً عن أن يكون نظاماً مطلقاً. وهو في الحقيقة الإنتاج المشترك بين العقل وبين الأشياء. ونحن لا نستطيع التفرقة بوضوح بين ما يرجع إلى كل من هذين العاملين وهناك ما يدعو إلى التفكير، بناءً على ما سبق ذكره، في أن نصيب العقل في هذا الإنتاج كبير جداً، وأن «درجة الاحتمال في العلاقات الخارجية أكثر مما يتناسب مع غريزتنا العمياء التي تُشعِرنا بوجود علاقات في الكون»[2]. ومع هذا فليست الظواهر عصيّة على النظام نظراً لإمكان العلم والتنبؤ بالمستقبل. ولكن هذا النظام الذي يتناسب تماماً مع عقلنا لا يقرّر إلّا داخل حدود معينة. ولو كانت هناك عقول أقوى من عقلنا لأنشأت، دون ريب، نظماً أشدّ اختلافاً وتعقيداً من نظامنا. أما إذا تجاوز هذا النظام حدّاً متيناً من التعقيد أصبحت رؤيتنا مشوّشة، ولم يعد من المستطاع إشباع مطالبنا المنطقية. وهكذا يمكن أن توجد حدود توضع أمام البحث العلمي، وذلك لصالح العلم نفسه.

وتقضي هذه النظرية في نهاية الأمر إلى هذه النتيجة الأخيرة

---

(١) Cours, VI, 690.

(٢) Pol. pos. I, 588.

وهـــــــي:

لمّا كان مبدأ القوانين ومبدأ شروط الوجود يقومان على أساس التجربة فإنهما لا يكفلان سوى نوع من النظام المؤقت. ويسلّم «كونت» تماماً بأنه من الممكن ألّا يوجد هذا النظام فهو يقول: «قد يصبح هذا النظام مضطرباً كل الاضطراب إلى درجة أنه قد يخفى على عقول أسمى من عقولنا. وليس ثمّة ما يحول دون أن نتخيّل فيما وراء مجموعتنا الشمسية بعض الأكوان التي تظلّ فريسة على الدوام لنوع من الاضطراب غير العضوي الذي لا يخضع لأيّ نظام والذي لا يتضمن أيضاً قانوناً عامّاً للثقل»[١]. وذلك هو نفس الفرض الذي ـنذّد «جون ستيوارت مل» صيغته في عبارات مماثلة تقريباً لعبارة «كونت»، والذي اعتقد بعضهم أنه يُفضي بنظريته نفسها إلى التناقض. ولكن هذا الفرض يتّفق تماماً مع وجود علم لا يزعم أنه يصل إلى حقائق مطلقة. هذا إلى أن «كونت» لا يلبث أن يقول: «ومع هذا فلو وجد بالفعل أن هذا النظام خاصّ بعالمنا لما كان وليد الصدفة بحالٍ ما، لأنه يحقّق الشرط الأول من وجود الإنسانية» فبفضل مبدأ شروط الوجود يتضمن وجود كائن مثل الإنسان كل مجموعة القوانين التي تسيطر على عالمنا.

هـ ـ تعميم القوانين:

هناك نوعان من القوانين التي يتكوّن منها نظام العالم في نظرنا. فقد قرّر المنهج الوضعي بعض هذه القوانين في كل نوع من الظواهر على حِدَة، كقوانين علم الفلك وعلم الطبيعة وعلم الكيمياء

---

(١) Pol. pos. II, 30.

الخ. وهذه القوانين من اختصاص العلم الجديد بهذا الاسم. أما القوانين الأخرى فتظهر عندما يترك العقل وجهة النظر الخاصّة بالعلم لكي يتّخذ وجهة النظر الفلسفية العامّة. وتوجد هذه القوانين في مختلف أنواع الظواهر. وهي تعبّر عن العلاقات التي بينها، دون أن تعرض استقلال كل نوع منها للخطر. وهي تُرينا أن هذه الأنواع متضامنة فيما بينها، أو أنها تتلاقى عند نقطة واحدة على حدّ تعبير «كونت». ويطلق «كونت» على هذه القوانين اسم القوانين الأنسيكلوبيدية[1]، أي العامّة، وهي تتّجه إلى تحقيق الوحدة التي يطالب بها العقل. وليس معنى هذا أنه يحاول إرجاع جميع القوانين بطريقة وهمية إلى قانون أسمى، بل معناه أنه يبيّن لنا أن مجموعات القوانين متّسقة فيما بينها، وإن كان لا يمكن إرجاع بعضها إلى بعض.

وعلى وجه العموم كانت هذه القوانين معروفة منذ زمن بعيد، ولكنها عُرِفَت فقط على اعتبار أنها قوانين خاصّة بنوع من الظواهر دون آخر. ويحقّ للفلسفة الوضعية أن تزوّدها بالطابع العامّ، أي أن تعمل على تعميمها. مثال ذلك أن مبدأ «دالمبير» معروف في الميكانيكا على أنه قانون يربط مسائل الحركة بمسائل التوازن وتكشف الفلسفة عن قانون مماثل له في علم الحياة (إذ ترتبط المسائل العضوية بالمسائل التشريحية) وفي علم الاجتماع أيضاً (إذ

---

(١) Encyclopédiques: نسبة إلى «اسنيكلوبيديا»، أي دائرة المعارف. ويريد بها هنا «كونت» القوانين العامّة المشتركة بين عدّة علوم. وستستخدم منذ الآن فصاعداً لفظ «عامة» للدلالة على هذا المصطلح.

التقدّم هو نموّ النظام). وفي هذه الحال تحدّد الفلسفة صيغة القانون العامّ الذي يشمل هذه القوانين الثلاثة، وهو مبدأ شروط الوجود.

وبالمثل يجب تعميم القوانين الثلاثة الكبرى في الميكانيكا، وهي المعروفة باسم قوانين «كپلر» و«جاليلي» و«نيوتن»، كما يجب أن تتّسع دائرتها حتى تطبّق على جميع أنواع الظواهر[1]. فأولاً يعبّر قانون «كپلر» عن ميل جميع الظواهر الطبيعية ميلاً تلقائياً إلى البقاء على حالها على نحو غير محدود إذا لم يظهر أي تأثير يدعو إلى اضطراب هذه الحالة. وهذا الميل مصدر للقصور الذاتي في الميكانيكا، وللعادة في الأجسام الحيّة، وغريزة المحافظة على البقاء في المجتمعات. أما قانون «جاليلي» الذي يوفّق بين كل حركة عامّة وبين مختلف الحركات الخاصّة فينطبق على جميع الظواهر العضوية وغير العضوية، لأنه يمكن دائماً أن نلاحظ في كل مجموعة أن مختلف العلاقات المتبادلة بين أجزائها، سواء أكانت إيجابية أم سلبية، مستقلة تماماً بالنسبة إلى كل تأثير مشترك بين مختلف الأجزاء، مهما يكن نوع هذه الأخيرة ومرتبتها. وأخيراً يبدو الطابع العامّ لقانون «نيوتن» «ردّ الفعل مُساوٍ للفعل» بديهياً منذ النظرة الأولى. ولم تكن هذه القوانين في جوهرها قوانين ميكانيكية، بل كانت كذلك بصفة عرضية. وربما أمكن الاهتداء إليها سواء بسواء، عن طريق دراسة الظواهر الحيوية أو الاجتماعية. فإذا كان علم الميكانيكا هو الذي حدّد صيغها أولاً فالسبب في ذلك يرجع إلى أن موضوعه هو بعض الظواهر الأقلّ تركيباً.

---

(١) Cours, VI, 740 - 46; Pol. pos, I, 494 - 5.

وربما أمكن لمجموعة عقلية تامّة من القوانين العامّة أن تحقق «الفلسفة الأولى» التي حدس بها «بيكون» حدساً غامضاً. ولا ريب في أن هذه المحاولة ستكون جريئة في الحالة الراهنة للعلوم. وقد حاول «كونت» القيام بها في المجلّد الرابع من كتاب «السياسة الوضعية»[1]. ولا نستطيع القول بأن هذه المحاولة كانت حاسمة. وحقيقة كان «كونت» منصرفاً بكل اهتمامه في هذه اللحظة إلى مشاغله الدينية.

ومهما يكن من شيء فقد كتب للقوانين العامّة أن تلعب في «الفلسفة الوضعية» دوراً يمكن تشبيهه من بعض النواحي بالدور الذي تلعبه المقولات في فلسفة «أرسطو». فهي الصور الشديدة العموم التي تجعل الظواهر التي توقفنا عليها التجربة موضوعاً للتفكير العلمي. فكما أننا نحدّد في كل طائفة من الظواهر بعض القوانين التي تعدّ مبادىء للنظام والانسجام، كذلك تفضي القوانين العامّة إلى وجود النظام والانسجام بين مختلف هذه الطوائف، ويمكن القول على هذا النحو بأنها «قوانين القوانين». وربما استطاع العقل الإنساني الذي سبق أن انتهى إلى وحدة المنهج أن يصل يوماً، عن طريق هذه القوانين العامّة، إلى وحدة خاصّة في المعرفة. ولكن ستختلف هذه الوحدة الأخيرة عن تلك الوحدة، التي تابع الميتافيزيقيون السّعي وراءها حتى الوقت الحاضر، بالخاصيتين الجوهريتين الآتيتين:

---

(١) Pol. pos, IV, 178 - 80.

١ - ستحترم هذه الوحدة الفكرة القائلة بعدم إمكان إرجاع العلوم الأساسية بعضها إلى بعض.

٢ - ستظلّ هذه الوحدة نسبية تجاه كلٍّ من الشروط الخاصّة بالموضوع المدرك والشروط الخاصّة بالشخص الذي يدرك. وهي تتوقف سواء بسواء على هذين النوعين من الشروط.

إن فكرتنا عن النظام العامّ «تترتب على نوع من المساهمة الضرورية بين الخارج والداخل. وليست القوانين، أي الظواهر العامّة، إلاّ بعض الفروض التي تشهد الملاحظة بصدقها. ولو كان الانسجام غير موجود بحالٍ ما في الأمور الخارجية بالنسبة إلينا لكان عقلنا عاجزاً تمام العجز عن تصوّر هذا الانسجام. ولكنه لا يتحقّق في أيّ حالٍ ما، بالقدر الذي تفترضه»[1]. فإذا كنّا لا نخلق النظام فإننا لا نتلقاه تامّ التكوين، بل يستخلصه العقل شيئاً فشيئاً بمجهود طويل من الظواهر التي تقع عليها ملاحظته. وهو نظام ناقص وعَرَضي وزائل، وهو بالاختصار نسبي كهذا العقل نفسه. ولكنه نظام على الرغم من ذلك، وشرط ضروري لوجود الأخلاق، كما أنه ضروري لوجود العلم.

١١ - قانون الحالات الثلاث:

أ - علم الاجتماع نقطة بدء وانتهاء:

من الممكن النظر في آنٍ واحد إلى إنشاء علم الاجتماع كما لو كان نقطة انتهاء أو نقطة بدء لمذهب «اوجيست كونت». ففيه نرى

(١) Pol. pos. III, 33.

أن المنهج الوضعي يستولي على أسمى أنواع الظواهر وأكثرها «شرفاً» وأشدّها تعقيداً: بمعنى أن علم الاجتماع أسمى درجة يصل إليها التفكير الوضعي في رقيّه. وهكذا يصل إلى قمة العلوم ويسيطر عليها منذ الآن فصاعداً. ومن ناحية أخرى لمّا أصبحت الفلسفة الوضعية ممكنة منذ نشأة هذا العلم فإنها تتخذه نقطة بدء لتقرير مبادىء الأخلاق والسياسة.

وقد قال «كونت» في بدء «دروس الفلسفة الوضعية»: «ستكتسب الفلسفة الوضعية، بسبب إنشاء علم الاجتماع، طابع العموم الذي ما زال ينقصها، وستصبح بهذه الوسيلة قادرة على احتلال مكان الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية التي يعدّ ذلك العموم الخاصية الحقيقية الوحيدة لها في الوقت الحاضر»(١). وقال في خاتمة هذا الكتاب: «إن إنشاء علم الاجتماع قد جاء اليوم لتحقيق الوحدة الأساسية في المذهب الكامل للفلسفة الحديثة»(٢).

ويرجع تاريخ إنشاء هذا العلم، الذي تتوقّف عليه بقية المذهب، إلى اليوم الذي كشف فيه «كونت» عن القانون المسمّى بقانون الحالات الثلاث، لأنه متى ثبت هذا القانون فإن «علم الطبيعة الاجتماعية» لا يظلّ مجرد فكرة فلسفية، بل يصبح علماً وضعياً. لقد تكهّن «تيرجو» و«كوندرسيه» والدكتور «بيردان» بهذا القانون، بل حدّدت صيغته منذ القرن الثامن عشر. ومع هذا فإن «كونت» ينسب إلى نفسه أنه كشف عنه. ولمّا كان «كونت» دقيقاً،

---

(١) Cours de philosophie positive, I, 19 (5 edition, Paris, 1892).

(٢) Cours VI, 786.

على وجه العموم، في الاعتراف بالفضل «لسابقيه» وجب التسليم، تبعاً له، بأن أحداً من هؤلاء لم يلمح القيمة العلمية لهذا القانون. فهناك فارق في الواقع بين مجرد استخلاص هذا القانون من الظواهر وبين إدراك أهميته الرئيسية والتعرّف فيه على القانون الأساسي الذي يسيطر على التطوّر العامّ للإنسانية.

وها هي ذي الطريقة التي تبعها «كونت» في تحديد صيغة هذا القانون في رسالته المسمّاة «خطّة البحوث العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع» (سنة ١٨٢٢):

«بناءً على طبيعة العقل الإنساني نفسها لا بدّ لكل فرع من فروع معلوماتنا من المرور في تطوّره بثلاث حالات نظرية مختلفة متتابعة: الحالة اللاهوتية أو الخرافية، والحالة الميتافيزيقية أو المجرّدة، وأخيراً الحالة العلمية أو الوضعية»(١).

وبعد أن أعاد «كونت» كتابة هذه الصيغة في الدرس الأول من كتاب «دروس الفلسفة الوضعية» أضاف: «وبعبارة أخرى يستخدم العقل الإنساني بطبيعته، في كل بحث من بحوثه، ثلاث طرق فلسفية متتابعة يختلف طابعها اختلافاً جوهرياً، بل قد يكون مضادّاً: وهي أولاً الطريقة اللاهوتية، ثم الطريقة الميتافيزيقية، وأخيراً الطريقة الوضعية. ومن هنا تنشأ ثلاثة أنواع من الفلسفة، أو من المذاهب الفكرية العامّة عن مجموع الظواهر. وتتنافى هذه الأنواع الثلاثة بعضها مع بعض. و[الفلسفة] الأولى نقطة بدء ضرورية

---

(١) Pol. pos., IV, Appendice, p.77.

للذكاء الإنساني. وأما الثالثة فهي حالته النهائية الثابتة. وأما الثانية فقد قدّر لها أن تستخدم فقط كمرحلة انتقال»[١].

وتستخدم هنا كلمتا اللاهوت والميتافيزيقا بمعنىً خاصّ جدّاً، ومحدّد تحديداً دقيقاً.

يطلق «كونت» اسم اللاهوت على طريقة عامّة تطبّق في فهم مجموعة الظواهر وهذه الطريقة تفسّر ظهور هذه الظواهر بالرجوع إلى إرادة الآلهة. فهو لا يعني هنا الجدل النظري حول المسائل الإلّهية على النحو الذي يفهمه الناس عادة، أي على اعتبار أنه علم عقلي أو مقدّس. وعندما يذكر هذه التسمية فهو أبعد ما يكون عن التفكير في دراسة الحقائق المنزلة. ولا يستخدم هذا الاسم إلّا للدلالة على تفسير ظواهر الطبيعة عن طريق الأسباب الخارقة للعادة والقائمة على التعسّف. فكلمة لاهوتي [في نظره] معناها «خرافي». وفي موطن آخر يطلق «كونت» على هذا النوع من التفسير اسم «خيالي» أو «أسطوري». وبهذا المعنى استطاع «كونت» أن يسأل [فيقول]: ألا يتذكّر كل امرىءٍ منّا فيما يتعلق بأهم ما يشغل عقله من مسائل أنه كان لاهوتياً في طفولته، وميتافيزيقياً في صباه، وعالِم طبيعة في مرحلة نضجه[٢]؟ ولا يومىء «كونت» هنا إلى التقاليد الدينية التي يتلقّاهـا الطـفل عن والديه، بل إلى الجبل الفطري الذي يدعوه في أول الأمر إلى تفسير الظواهر الطبيعية ببعض الإرادات، لا ببعض القوانين. فكلمة لاهوتي تعني هنا أن المرء يعزو إلى الآلهة رغبات

---

(١) Cours, I, 3.

(٢) Cours, I, 6.

وتصرّفات إنسانية، ويرجع إليها في تفسير أسباب الظواهر. ويطلق على هذه الظاهرة في التفكير اسم مذهب التشبيه[1].

وبالمثل لا يستخدم «كونت» كلمة «ميتافيزيقا» في معناها المألوف عادة فليس علم الوجود من حيث هو وجـود، أو علم الجوهر، أو علم المبادىء الأولى هو المقصود هنا بطريقة مباشرة في الأقل، بل المقصود نوع خاصّ من تفسير الظواهر التي توقفنا عليها التجارب. مثال ذلك أن فرض الأثير [الذي يستخدم] في علم الطبيعة لتفسير الظواهر الضوئية أو الكهربائية فرض ميتافيزيقي. ومثال ذلك أيضاً فرض «المبدأ الحيوي» في علم وظائف الأعضاء، وفـرض الروح في علم النفس. ويقـول «كونت»: إنـه [تفسير] ميتافيزيقي أو مجرد. وفي الواقع ليس هذا النوع من التفسير إلّا النوع السابق، وقد جرّد جانب كبير من صبغته فبدا باهتاً. وهكذا يمكن القول بأنه يختفي بالقدر الذي لا يُرجع فيه المرء الظواهر الطبيعية التي يلاحظها ملاحظة أفضل إلى إرادات تتقلّب مع الهوى؛ بل إلى قوانين ثابتة.

فيجب علينا إذن أن نلتزم جانب الحيطة، وألّا نستخدم هنا لفظي «ميتافيزيقا» و«لاهوت» بالمعنى التامّ لكلٍّ منهما. فإذا استنبط بعضهم من قانون الحالات الثلاث أن تطوّر الإنسانية سيبتعد بها دائماً عن اللّاهوت، لكي يُفضي بها إلى حالة نهائية لا يجد فيها الدين مكاناً له، كان معنى ذلك أنه يخطىء خطأً غريباً في فهم نظرية

---

(١) Anthropomorphisme. المذهب الساذج الذي يتصوّر فيه المرء كل شيء في الطبيعة على غرار العالم الإنساني.

«كونت». إن تقدّم الإنسانية يقودها، على خلاف ذلك، إلى حالة ستكون دينية بمعنى الكلمة. وفي هذه الحالة سينظّم الدين حياة الإنسان بأسرها. وربما لم يرفض «كونت». تعريف الإنسان بأنه حيوان ديني، كما عُرِف على هذا النحو في بعض الأحيان. فبمعنى ما يمكننا أن نتصوّر تاريخ الإنسانية كما لو كان تطوّراً يبدأ بالديانة البدائية (الوثنية) وينتهي إلى الديانة النهائية (الوضعية). ولكن ليس موضوع قانون الحالات الثلاث هو أن يعبّر عن التطوّر الديني للإنسانية. وهو لا يتعلق إلاّ بتقدّم الذكاء الإنساني. وهو يبيّن الفلسفات المتتابعة التي وجب أن يرتضيها هذا الذكاء في تفسير الظواهر الطبيعية. فهو بالاختصار القانون العامّ لتطوّر التفكير.

ولا ريب في أن هؤلاء الذين أخطأوا في فهم هذه الفكرة، لم يوجّهوا نظرهم إلى هذا القانون إلاّ في الدرس الأول من كتاب «دروس الفلسفة»، وهو الدرس الذي يعرض فيه «كونت» هذا القانون على حِدَة. ولكن ليس من الممكن أن يخطىء المرء عندما يرجع إلى المجلد الرابع من هذا الكتاب الذي يضع فيه «كونت» ذلك القانون في موضعه، أي في علم الاجتماع الديناميكي، وعندما يرجع بصفة خاصة إلى الدرس الثامن والخمسين من المجلد السادس.

ومع هذا لم يعرض «كونت» هذا القانون، دون مبرّر، في الصفحات الأولى من كتابه في «دروس الفلسفة الوضعية»، لأن قانون التطوّر العقلي للإنسانية - أي قانون الحالات الثلاث - هو القانون الجوهري في علم الاجتماع الخاصّ بالتطوّر على النحو

الذي كان يتصوّره «كونت». ومن ثم فهو كذلك بالنسبة إلى العلم الاجتماعي بأسره. ذلك بأن العامل العقلي أهم جميع العوامل التي يؤدّي تطوّرها وتضامنها في آنٍ واحد إلى تقدّم الإنسانية. وهو أكثر العوامل سيطرة بمعنى أن العوامل الأخرى تتوقّف عليه أكثر من أن يتوقف عليها. وما كان من الممكن أن نفهم تاريخ الفنون والنظم والعادات الخلقية، والقانون، والحضارة على وجه العموم، دون أن نفهم تاريخ التطوّر العقلي، أي دون أن نفهم تطوّر العلم والفلسفة؛ في حين أنه من المستطاع، على أكمل وجه من الدقّة، أن نفهم التطوّر العقلي، دون أن نفهم تطوّر الظواهر الأخرى. فهذا التطور إذن هو المحور الرئيسي الذي تنتظم حوله الظواهر الاجتماعية الأخرى. وهكذا فالقانون الذي يعبّر عن هذا التطوّر هو «القانون الأساسي» إلى أكبر حدّ، وهو أشدّ القوانين «عموماً» بالمعنى الدقيق الذي يدلّ عليه «كونت» بهذه الكلمة. فتحديد «كونت» لهذا القانون معناه أنه يحكم سلفاً بمشروعية العلم الاجتماعي بأسره. وهو لا يبرهن بهذا الأمر نفسه على أن ذلك العلم ممكن فحسب؛ بل على أنه يوجد منذ الآن. وهذا هو السبب في الأهمية الكبرى التي ينسبها إلى قانون الحالات الثلاث.

ب ـ تفسير هذا القانون عن طريق التطوّر التاريخي والطبيعي للإنسان:

تتشكّل البرهنة على صدق هذا القانون بصورتين تتميز إحداهما عن الأخرى. «فكونت» يعتمد أولاً على التاريخ. وفي الواقع يدلّ التاريخ على أن كل فرع من معلوماتنا يمرّ تباعاً بالحالات

الثلاث، ودون أن يسلك مطلقاً مسلك القهقرى. حقاً لم تصل بعد معظم هذه الفروع إلى الحالة الوضعية. ولكنّا نلاحظ، في الأقل، أنها سارت حتى الآن في نفس الاتجاه الذي سارت فيه الفروع الأخرى.

وقد يكفي التحقّق تاريخياً من صدق هذا القانون لو دَعَت الحاجة، ولكن بشرط أن يكون هذا التحقّق كاملاً. ولم يقنع «كونت» بذلك. فهو يزعم، فيما عدا هذا، أنه يستنبط قانون الحالات الثلاث من طبيعة الإنسان. وهكذا يبرهن عليه بطريقة مباشرة. فمهما بَدَت له دلالة التاريخ قاطعة فإنه يريد أيضاً أن يتصوّر التاريخ ممكن الفهم. ولكي يصل إلى هذا الغرض لجأ إلى علم النفس. فهو يقول: «يجب علينا أن نعنى بتحديد صفات مختلف البواعث العامّة التي توقفنا عليها المعرفة الصحيحة للطبيعة الإنسانية، تلك البواعث التي وجب أن تكون حتمية من جهة، وضرورية من جهة أخرى بسبب التتابع الضروري للظواهر الاجتماعية التي نلاحظها مباشرة، من حيث اتصالها بالتطوّر العقلي الذي يسيطر بصفة جوهرية على تطوّرها الرئيسي»[1].

ففي المقام الأول لم يكن في استطاعة العقل الإنساني أن يبدأ في تفسير الطبيعة إلاّ بفلسفة ذات صبغة دينية؛ لأن هذه الفلسفة هي الوحيدة التي تنشأ بصفة تلقائية، وهي الوحيدة التي لا تفترض وجود فلسفة أخرى قبلها. ففي مبدأ الأمر يدرك الإنسان جميع أنواع النشاط على غرار نشاطه [الخاصّ]. وإذا أراد فهم الظواهر ماثل

(١) Cours, IV, 526.

بينها وبين أفعاله التي يعتقد أنه يدرك طريقة نشأتها؛ لأنه يشعر بمجهوده وبأفعاله الإرادية. وهذا التفسير الذي يعتمد على مذهب التشبيه للإنسان طبيعي جداً إلى درجة أننا على استعداد دائم للركون إليه دون عناء ما. وتلك هي الحال حتى يومنا هذا. فإذا نسينا العلوم الوضعية لحظة، وإذا جازفنا بالبحث عن طريقة نشأة إحدى هذه الظواهر فسرعان ما نتخيل بصورة غامضة أن هناك نشاطاً شبيهاً بنشاطنا إلى حدٍّ كبير أو قليل. ففي رأي «كونت» أن أكثر الناس اتّباعاً للمنطق من بين هؤلاء الميتافيزيقيين الذين يزعمون إعطاء فكرة عن الله، فهؤلاء يتصوّرونه على هيئة شخص[1].

ولقد كان الطابع التلقائي الذي تتميّز به طريقة التفكير الديني مفيداً إلى أقصى حدّ. ولولاه لما استطعنا أن نرى كيف أمكن أن يبدأ ذكاء الإنسان في النمو؛ إذ لو أراد العقل أن يكوّن نظرية علمية عن الظواهر الطبيعية ـ مهما كانت هذه النظرية متواضعة وناقصة ـ لاحتاج إلى بعض الملاحظات التي سبق القيام بها. ومن ناحية أخرى لا يمكن أن توجد ملاحظة علمية دون وجود نظرية، أو في الأقل دون فرض سابق لها. ويقول «كونت»: إن التفكير التجريبي المطلق تفكير عقيم، بل لا يمكن تصوّره على وجه الدقّة. وليس هناك دلالة علمية لمجرد تكديس الظواهر مهما فرضنا كثـرة عددها. ويمكن

---

(١) نرى هنا أثر تربيته الكاثوليكية التي تُعَدّ في هذه الناحية مثالاً جيداً لمذهب التشبيه بمعنى الكلمة، لأنها تتصوّر الله سبحانه على غرار الإنسان. وهذه الطريقة أقرب الطرق إلى التفكير الذي وصفه «كونت» فيما مضى بأنه تفكير اسطوري.

التمثيل لذلك بالمشاهدات الجوية التي تكون جداول لا نهاية لها، وتملأ عدّة مجلدات. فهذه المشاهدات لا تصير ملاحظات علمية إلاّ إذا أوّلها العقل في أثناء جمعها، وإلاّ إذا كانت هناك فكرة توجّهه إلى التحقّق من صدق أحد الفروض، سواء أكان هذا الفرض غامضاً أم دقيقاً، حقيقياً أم وهمياً.

فإذا وجد العقل الإنساني نفسه نهباً موزّعاً بين ضرورتين تقهرانه على حدّ سواء، أي بين أن يلاحظ أولاً لكي يصل إلى «أفكار ملائمة»، وبين أن يتخيّل أولاً نظرية ما، لكي يستخدمها بطريقة فعّالة في القيام بالملاحظات المتابعة، فإنه يتخلص من هذا المأزق باستخدام طريقة التفكير اللاهوتي؛ لأنه ليس في حاجة إلى ملاحظات تمهيدية حتى يتخيّل ضروباً من النشاط المثيلة بنشاطه في جميع أرجاء الطبيعة. ومتى خرج هذا الفرض إلى حيّز الوجود، بدأت الملاحظة عملها، لكي تؤكّد صدقه في أول الأمر، ولكي تهاجمه بعد قليل. ومن ثم تبدأ الهزّة الأولى. وتتطوّر العلوم والفلسفة خلال نظريات يتبع بعضها بعضاً طبقاً لنظام ضروري.

كذلك الأمر من وجهة النظر الخلقية؛ لأن الفلسفة اللاهوتية وحدها هي التي كانت تستطيع في مبدأ الأمر أن توحي إلى الإنسانية الواهية الجاهلة بالشجاعة والثقة الكافيتين لانتشالها من حالة الذهول البدائية التي كانت توجد فيها. فإذا عرف الإنسان اليوم أن الظواهر تخضع لقوانين ثابتة، فإنه يعلم أيضاً أن معرفة هذه القوانين تمدّه بنوع خاصّ من السيطرة على الطبيعة. ولكن في الزمن الذي كان الإنسان لا يستطيع التنبؤ فيه بسلطان العلم، ربما كانت الفكرة

القائلة بخضوع الظواهر لقوانين ضرورية سبباً في أن تملأ قلبه يأساً. ولا ريب في أنه ربما ظلّ عاجزاً عن بذل أيّ مجهود. و[لكن] طريقة التفكير اللاهوتي كانت أكثر تشجيعاً له وحقيقة كان الإنسان يتخيّل أن الظواهر قابلة للتغيّر بطريقة قائمة على التعسّف فكل شيء ممكن الحدوث. وليس هناك شيء يستحيل وقوعه، كذلك لا يوجد شيء ضروري. فيكفي في حدوث الشيء أو في عدم حدوثه أن تريد الآلهة ذلك أو لا تريده. فالإنسان لا يستطيع التأثير في الطبيعة تأثيراً مباشراً. ولكنه يستطيع كل شيء بطريقة غير مباشرة. ويكفي في ذلك أن يتقرّب إلى القوى الإلّهية التي تعدّ رغبتها قانوناً. وعلى هذا النحو تكون ثقة الإنسان بمقدرته أقوى ما تكون في اللحظة التي يبلغ فيها عجزه منتهاه.

وأخيراً كانت الفلسفة اللاهوتية ضرورية من الناحية الاجتماعية، حتى يستطيع المجتمع الإنساني أن ينمو وأن يستمر في البقاء؛ لأن هذا المجتمع لا يتطلّب وجود مشاركة وجدانية عاطفية واتفاقاً في المصالح بين أعضائه فحسب؛ بل يقتضي أولاً وبصفة خاصّة، اتحاداً عامّاً في بعض العقائد الخاصة. فلا وجود لمجتمع إنساني دون وجود «مجموعة خاصّة سابقة من الآراء المشتركة». ولكن كيف يمكن من ناحية أخرى أن نتصوّر ظهور مثل هذه المجموعة إذا لم تكن الحياة الاجتماعية قد نظّمت من قبل؟ وتلك حلقة مفرغة جديدة تسمح الفلسفة اللاهوتية وحدها بالخروج منها. فهذه الفلسفة تتكوّن في الوهلة الأولى من مجموعة من الآراء المشتركة. وتزداد حدّة دفاع جميع أعضاء المجتمع عن هذه الآراء كلما كانت أشدّ اتّصالاً بآمالهم ومخاوفهم من أجل هذا العالم

الدنيوي ومن أجل العالم الأخروي، إذا كانوا يعتقدون وجوده في ذلك الحين.

وفي نفس الوقت تؤدّي هذه الفنسفة اللاهوتية إلى نشأة طبقة خاصّة في المجتمع تنحصر رسالتها في التفكير النظري وحده. وكم وجب أن تكون التفرقة بين الناحية العلمية والناحية العملية ـ ولو كانت تفرقة ساذجة ـ تقدّماً هامّاً جداً؟ ونعني بها التفرقة التي تقرّرت بمجرد أن أخذت طبقة الكهنوت تتميّز عن بقية الكائن الاجتماعي. وكم وجب أن يكون هذا التقدّم بطيئاً إذا رأينا اليوم أيضاً مقدار ما يجده الناس من عُسْر في قبول أيّ تجديد يبدو لهم أنه لا يعود بفائدة عملية عاجلة. وفي الوقت الذي كانت فيه الطبقة الكهنوتية مزوّدة ـ تبعاً لطبيعة وظائفها ـ بسلطة عادت على التقدّم الاجتماعي بنفع ثمين، كانت تنعم بالفراغ الضروري للبحث النظري. ويقول «كونت»: «لو لم تنشأ مثل هذه الطبقة بصفة تلقائية لاقتصر كل نشاطنا، الذي كان عملياً فقط في ذلك الحين، على نوع خاصّ من تحسين بعض الأساليب والأدوات الحربية أو الصناعية، ولسرعان ما توقف هذا التحسين»(١). لقد كان تقسيم العمل فيما بعد متوقفاً على هذه الخطوة الأولى. فعلماؤنا وفلاسفتنا ومهندسونا هم أحفاد الكهنة الأولى والسَّحَرة والذين يبتهلون من أجل المطر.

وهكذا وجب أن تظهر الفلسفة اللاهوتية بطريقة تلقائية نظراً لما عليه طبيعة الإنسان. وكان ظهور هـذه الفلسفة أمـراً حتمياً ولا غنى

---

(١) Cours, IV, 548.

عنه في آنٍ واحد، وبالجملة كان أمراً ضرورياً. وسرعان ما بدأ ما يمكن أن يطلق عليه اسم التاريخ العقلي للإنسانية. فقد أصبحت ملاحظة الظواهر ممكنة بسبب الفلسفة اللاهوتية. ثم كانت هذه الملاحظة بدورها سبباً في نفاذ فكرة القوانين إلى العقول شيئاً فشيئاً. ومنذ ذلك الحين كانت الفلسفة اللاهوتية حلاً وسطاً. ثم أتى حين من الدهر بَدَت فيه بالية وضارّة؛ إذ ان العقل يميل إلى احتلال مكان الخيال في تفسير الطبيعة. وكلما قطع التطوّر مسافة كبيرة زاد تفضيل العقل الإنساني للطريقة الوضعية في التفكير، وانتهى هذا التفكير الأخير بالانتصار في مختلف أنواع العلوم بعد معركة اختلفت طولاً وقصراً.

وفي حقيقة القول تحتوي الحالة اللاهوتية لمعلوماتنا، حتى في اللحظة التي تصل فيها إلى أوج سلطانها، ـ أي في أقرب العصور من الزمن الذي نشأت فيه ـ نقول إنها تحتوي على الجرثومة التي ستكون سبباً في انحلالها. فليست هذه الحالة متجانسة تمام التجانس مطلقاً. فهناك بعض الظواهر العامّة جداً، والتي لم يتجاهل الإنسان قطّ اطّرادها، والتي لم يتصوّر مطلقاً أنها خاضعة لإرادات تتقلّب مع الهوى. ويحلو لـ «كونت» أن يورد نصّاً لـ «آدم سميث»، وهو النص الذي يلاحظ فيه هذا الفيلسوف أنه لم يوجد، في أيّ زمان ولا في أيّ مكان منذ وُجِد المجتمع، إلّه للثقل. أضف إلى هذا أنه وجب على الإنسان دائماً أن يشعر شعوراً ما بوجود بعض القوانين النفسية نظراً لأنه كان مضطراً إلى اتخاذ طريقة أمثاله في الشعور والسلوك معياراً يقيس عليه أفعاله. ويترتب على هذا أن «الجرثومة» المبدئية للفلسفة الوضعية هي في الواقع قديمة العهد تماماً كجرثومة

الفلسفة اللاهوتية، وإن لم تستطع النمو إلاّ في وقت متأخر»[١]. ولمّا لم تكن الفلسفة اللاهوتية عامّة لم يكن من المستطاع إلاّ أن تكون مؤقتة. أما الفلسفة النهائية الوحيدة فهي الطريقة التي تستخدم في تفسير الظواهر الطبيعية جميعها من أشدّها بساطة إلى أكثرها تركيباً، دون أيّ استثناء؛ لأن هذه الفلسفة وحدها هي التي ستحقّق الوحدة التي يتطلبها العقل.

ولا يتمّ الانتقال من الفلسفة اللاهوتية إلى الفلسفة الوضعية دفعة واحدة على الإطلاق، فالتضادّ بينهما عميق جداً، وذكاؤنا لا يألف مثل هذا التغيّر المفاجىء. [ولذا] تستخدم الحالة الميتافيزيقية كمرحلة انتقال. وتفترق هذه الحالة عن الحالتين الأخريين من هذه الجهة، وهي أنه لا وجود لمبدأ خاصّ يستخدم في تعريفها. إن الفلسفة اللاهوتية تكفي نفسها بنفسها، وهي تكون «كلاً» متجانس الأجزاء، أو هي كذلك في الأقلّ ما دامت جرثومة التفكير الوضعي التي تنطوي عليها لم تصبح فعّالة بعد. كذلك ستكون الحالة الوضعية متجانسة تمام التجانس. وعلى خلاف ذلك لا يمكن تعريف الحالة الميتافيزيقية إلاّ بالمزج بين الحالتين الأخريين. وقد كتب «كونت» في سنة ١٨٢٥: «إن الأفكار الميتافيزيقية تتّصل في آنٍ واحد بعلم اللاهوت وبعلم الطبيعة، أو بالأحرى ليست إلاّ العلم الأول وقد عدل بالعلم الثاني»[٢]. أما الميتافيزيقا بأشكالها التي تتغيّر دائماً وتضمحلّ قيمتها شيئاً فشيئاً فتحقّق التوفيق الضروري حتى

(١) Cours, IV, 554 - 5.

(٢) Politique positive, IV, Appendice, p.144.

توجد الفلسفة اللاهوتية جنباً إلى جنب مع الفلسفة الوضعية ما دامت هذه الأخيرة لم تكمل بعد. وقد استطاع المنهج العلمي أن يتوسّع في فتوحه تحت ستار الفروض الميتافيزيقية، دون أن يُثير حذر حُماة الفلسفة اللاهوتية.

وللميتافيزيقا ميزة أخرى، وهي أنها فعّالة جداً في ناحية النقد. فكثيراً ما ساهمت في تقويض اسس مجموعة العقائد القديمة. وبهذا المعنى يرى «كونت» أن الفلاسفة الفرنسيين في القرن الثامن عشر كانوا في الأعمّ الأغلب خير ممثلين للتفكير الميتافيزيقي.

ومع هذا، فإذا وجب إرجاع هذه الحالة المتوسطة إلى إحدى الحالتين الأخريين فإن «كونت» لا يتردّد في إرجاعها إلى الحالة اللاهوتية. وحقيقة تستعيض الميتافيزيقا عن «الإرادات الإلٰهية» بالقوى، وعن «الخالق» «بالطبيعة». ولكنها تنسب إلى القوى والطبيعة وظيفة شديدة الشبه بوظيفة الإرادات الإلٓهية والخالق. وفي الواقع يكتب البقاء «لتفسير» الظواهر على نفس النحو، وإن تطرّق الضعف إليه بسبب الشعور بضرورة القوانين، ذلك الشعور الذي يزداد حدّة يوماً بعد آخر. فهذا النوع الهجين [من التفكير] يبقي على علم اللاهوت «في الوقت الذي يهدم فيه تماسكه العقلي الأساسي» وهو ينكر النتائج باسم المقدمات، ولذا لا تنطوي هذه الفلسفة على أيّ ضمان ضدّ عودة المبادىء اللاهوتية إلى الهجوم، وما دامت المعاني الوضعية لم تحتلّ بعد مكان هذه المبادىء. وفي أثناء الصراع الأخير بين التفكير اللاهوتي والتفكير الوضعي سيرى المرء،

دون ريب، أن الميتافيزيقيين سينضمّون إلى أتباع مذهب الألوهية [deistes] في «معسكر رجعي»[1]. ويقول «كونت»: ليس هناك أيّ تضامن تاريخي أو اعتقادي بين الفلسفة الوضعية وبين هذه الفلسفة السلبية بأتمّ معانيها. وهو لا يستطيع أن يعدّ هذه الفلسفة [الميتافيزيقية] إلّا آخر صورة تمهيدية تشكّلت بها الفلسفة اللاهوتية[2].

وحينئذ ليست الحالة الميتافيزيقية أبداً إلّا حلّاً وسطاً غير مستقر. وهي لم تستمر وقتاً ما لا لأنها كانت تتغيّر على الدوام. ولمّا لم يكن للفلسفة الميتافيزيقية مبدأ خاصّ بها لم تكن إلّا ذات طابع نقدي بحت. وفي الواقع ليس هناك سوى فلسفتين متّسقتي الأجزاء، أي سوى منهجين أو طريقتين للتفكير. فالفلسفة اللاهوتية والفلسفة الوضعية وحدهما تُتيحان للذكاء أن ينشىء مجموعة من الأفكار المنطقية المتجانسة، وهما أساس لنوع من الأخلاق والدين. فالتفكير اللاهوتي «مثالي في تطوّره، ومطلق في فكرته، وقائم على التعسّف في تطبيقاته». [أما] التفكير الوضعي فإنه يستعيض بطريقة الملاحظة عن طريق التخيّل، وبالمعاني النسبية عن المعاني المطلقة. وهو لا يزهو بأنه يسيطر على الظواهر الطبيعية سيطرة لا حدّ لها. فهو يعلم أن معرفته مقياس لقدرته. ويبيّن التاريخ العقلي للإنسانية ما هي المراحل التي مرّت بها هذه المعرفة لتنقل من الطريقة الأولى في التفكير إلى الطريقة الثانية.

---

(١) Correspondance D.A. Comte. avec. J.S. Mill. Lette du 5 Avril, 1842. p. 51.

(٢) Cours. V. 573 - 5.

جـ ـ أهمية قانون الحالات الثلاث:

ينظر «كونت» إلى قانون الحالات الثلاث نظرته إلى قانون ثبتت صحته. وقد كتب في سنة ١٨٣٩: «إن سبعة عشر عاماً من التأمّل المستمر في هذا الموضوع العظيم الذي نوقش من جميع وجوهه، ووجّهت إليه جميع ضروب النقد الممكنة تتيح لي أن أؤكد سلفاً، ودون أقلّ تردّد علمي، أن الإنسان سيرى دائماً أدلّة تؤكد صحة هذه القضية التاريخية التي يبدو لي الآن أنني برهنت عليها برهنة تامّة، كأيّ ظاهرة من الظواهر العامّة التي يسلّم بها الناس اليوم في الفروع الأخرى للفلسفة الطبيعية»[1]. ولا يمكن أن توضع [هذه القضية] موضع الشك إلّا إذا وجد المرء فرعاً من فروع معرفتنا يتقهقر من الحالة الميتافيزيقية إلى الحالة اللاهوتية، أو من الحالة الوضعية إلى إحدى الحالتين السابقتين. ولكن هذا الأمر لم يتحقّق مطلقاً. إن البرهنة النظرية على هذا القانون تقرّر أنه ما كان من المستطاع أن يتحقّق هذا الأمر.

وحقيقة بيّنت هذه البرهنة أن المرور تباعاً بالحالات الثلاث، وفقاً لنظام لا يتغيّر، كان الصورة الضرورية التي تشكّل بها تقدّم العقل الإنساني في معرفة الظواهر وتعتمد هذه البرهنة على طبيعة العقل. وإذن يمكن ـ بناءً على تفكير «كونت» ـ أن يسمى قانون الحالات الثلاث قانوناً نفسياً أو قانوناً تاريخياً على حدٍّ سواء.

ولكن ليس الأمر هنا بصدد علم النفس الذي يعتمد على

---

(١) Cours, IV, 523.

التأمّل الباطني، والذي يتّخذ شعور الفرد وسيلة للبحث. ولا يعترف «كونت» لهذه الطريقة بأيّة قيمة علمية، بل يذهب إلى حدٍّ ينكر معه إمكان استخدامها. وأكثر من هذا لو كانت ملاحظة الشخص لنفسه ممكنة لما وجدنا لديها أيّ عون في المثال الراهن وذلك لأنها لن تكشف له إلاّ عن الحالة الراهنة للذكاء الفردي، لا عن قانون تطوّر العقل الإنساني. فلا بدّ من دراسة النوع لا الفرد حتى يظهر هذا القانون. ومن الواجب أن يقلع الذكاء عن المجهود العقيم الذي يبذله ليتأمّل نفسه في أثناء نشاطه، حتى يدرك قانون المراحل المتابعة التي مرّ بها هذا العقل، بناءً على النتائج التي حقّقها بتقدّمه. فالتاريخ الفلسفي لمعتقداتنا وأفكارنا ومذاهبنا هو الشعور الذي يمكن أن يقف عليه الذكاء الإنساني عند ملاحظته لنفسه. وهنا فقط يرى الفيلسوف أن الملكات التي كان ينطوي الذكاء على جرثومتها تتدخّل كلّ منها بدورها، لكي تتّجه نحو «انسجام مستمر». ومتى تمّ الكشف عن قانون الحالات الثلاث استخدمناه في فهم التطوّر العقلي لكل فرد. وفي هذه الحال تزوّدنا دراسة الفرد بتأكيد إضافي لصحة هذا القانون. ولكن هذه الدراسة ما كانت تستطيع تقريره وحدها. ويقول «كونت»: مهما يكن من شأن الفائدة التي استخلصتها من ملاحظة الفرد، فمن البديهي أنّي لا أدين للدراسة المباشرة للنوع [الإنساني] بالفكرة الأساسية في نظريتي فحسب، بل أدين لها أيضاً بنموّها فيما بعد نموّاً واضحاً.

فقانون الحالات الثلاث هو إذن الصيغة العامّة لتقدّم الذكاء الإنساني الذي لا ينظر إليه من جهة شخص فردي، وإنما من جهة الشخص الاجتماعي، وهو الإنسانية.

وهذا «الشخص العامّ» هو أيضاً ما درسه «كانت» في كتابه «نقد العقل المحض»[1] ولكن منهج «كانت» منهج تجريدي وميتافيزيقي تماماً. «فالشخص العامّ» الذي يبحث «كانت» عن قوانينه عقل إنساني «في ذاته» وينظر إليه باعتبار جوهره. وعلى العكس من ذلك يتمثّل «كونت» «الشخص العامّ» وحدة حسّيّة محدّدة تتحقّق في خلال الزمن. ففي نظره لا تصبح دراسة الوظائف العقليّة الخاصّة بالإنسان علمية إلاّ إذا تمّت بناء على وجهة النظر التاريخية والاجتماعية وهذا هو السبب في أن الكشف عن قانون الحالات الثلاث كان حدثاً ذا أهمية رئيسية. فهو الخطوة الأولى للعلم الوضعي الذي يدرس الإنسانية، والذي كان شرطاً ضرورياً حتى أمكن وضع أسس الفلسفة الوضعية. ويعدّ هذا القانون فاصلاً تاريخياً تُدرَس من بعده جميع الظواهر طبقاً لمنهج واحد بعينه. وهكذا يتحقّق «الاتّساق المنطقي التامّ» بصفة نهائية. إن هذا القانون الخاصّ بعلم الاجتماع الديناميكي [التطوّري] هو الحجر الأساسي للمذهب الوضعي بأسره.

١٢ ـ العلم (٣) المنطق الوضعي:

أ ـ الفكرة التقليدية في المنطق:

يقول «كونت»: في عبارات تكاد تكون نفس عبارات «ديكارت»: إن المنطق هو الجزء الوحيد من الفلسفة القديمة الذي

---

(١) Kant, La critique de la raison pure.

يمكن أن يبدو حتى الآن بمظهر الفائدة[1]. فهل يعبّر هذا المظهر نفسه عن حقيقة ذات أساس متين؟

إذا فرّق المرء، حسب المألوف، بين المنطق الشكلي وبين المنطق التطبيقي فلن يجد «كونت» مكاناً في مذهبه للمنطق الشكلي الذي يقرّر سلفاً مبادىء الاستدلال وعملياته. أما فيما يمسّ المبادىء التي تُعدّ قوانين للعقل فقد بيّنت لنا الفلسفة الوضعية أن الطريقة الوحيدة للكشف عنها تنحصر في دراسة ما أنتجه العقل الإنساني، أي في دراسة نموّ العلوم. فهذه العلوم هي أيضاً المصدر الذي يجب أن نستنبط منه نظرية الاستدلال بطريقة الملاحظة. أما المنطق الشكلي الذي أنشأه الميتافيزيقيون فإنه ينمّي قوّة الجدل بصفة خاصة، أي ينمّي استعداد البرهنة دون الكشف عن شيء ما[2] وهو استعداد أكثر ضرراً منه نفعاً. وقد قال «ديكارت» ما يشبه ذلك في حديثه عن القياس الذي يستخدمه المرء بالأحرى لكي يفسّر للآخرين الأشياء التي يعلمونها بدلاً من أن يكشف عن تلك التي يجهلونها.

إن كل الفائدة التي يمكن أن تنسب إلى دراسة المنطق الجدير بهذا الاسم توجد على نحوٍ أكثر اتّساعاً وتنوّعاً وتماماً ووضوحاً في الدراسات الرياضية. فعملية الاستدلال هي بعينها في كل موطن. ومهما يكن من شأن الظواهر التي يتّخذها علم من العلوم موضوعاً له فإن طبيعة القياس والاستقراء لا تتغيّر مطلقاً. وحينئذ إذا مَرنَ المرء

---

(١) Cours, III, 336 - 7.

(٢) Synthése subjective, p. 35.

على هاتين الصورتين من الاستدلال في أشدّ الظواهر تركيباً وأكثرها عموماً والتي تقدّم العلم في دراستهما أكبر تقدّم تعلّم كيف يعرضهما على نحو أشدّ ما يكون بداهةً وفي أشدّ حالاتهما الممكنة عموماً. ولا يوجد الاستدلال بمثل الدقّة والصرامة اللتين يوجد عليهما في العلوم الرياضية. وهذه العلوم تعوّد العقل على عدم الاستسلام للأسباب الفاسدة وهي المدرسة التي يجب أن يتعلّم فيها الناس نظرية الاستدلال وتطبيقها العلمي على حدٍّ سواء.

ولكن إذا استعيض هكذا عن المنطق الشكلي القديم بالرياضة أفلا يجب الاحتفاظ في الأقل بالدراسة العامّة للأساليب المستخدمة في مختلف العلوم والتي يطلق عليها اسم مناهج البحث؟ ألم يلحّ «كونت» نفسه في بيان استحالة إرجاع القوانين بعضها إلى بعض، وبخاصة إلى القوانين الرياضية؟ أليس الموضوع المشروع للمنطق هو إذن تحديد أساليب البحث والبرهنة الخاصّة بكل علم من العلوم الأساسية؟

إن «كونت» لا يرى هذا الرأي، لأن المنطق التطبيقي لا يبدو في نظره أكثر ضرورة من المنطق الشكلي. أو لأن المنطق الأول يفترض وجود المنطق الثاني في الواقع وهو ينجم عن نفس الفكرة الفلسفية. فإذا أردنا أن نحدّد سلفاً، وبصفة عامّة، القواعد التي يتبعها العقل لدراسة مختلف موضوعاته العلمية فإنه ينبغي معرفة قوانين هذا العقل أولاً. ولكن «كونت» يرى أنه لا يمكن الحصول على هذه المعرفة إلاّ بملاحظة المناهج التي قد تبعها العقل بالفعل. هذا إلى أنه ما من فنّ يدرس بطريقة مجرّدة، ولو كان فنّ التفكير

السليم أو فنّ التجريب أو فنّ العثور على الفروض الخ. ولم يكفّ أبداً أن يعلم المرء قواعد العروض حتى يكتب أشعاراً جميلة. إن المعرفة العميقة لقواعد المنهج لا تفضي هي الأخرى إلى الكشوف العلمية[1] وكل معرفة تكتسب في أحد الفنون إنما تكتسب فيه بالمرانة العملية. وليس ثمّة ما يُغني هنا عن الزمن والاستعدادات الطبيعية والتجربة.

فليس من الممكن إذن أن تدرس المناهج مستقلة عن البحوث العلمية التي يستخدم فيها العلماء هذه المناهج. ولو فرضنا أن المرء سيستطيع - في المستقبل البعيد، وعندما تصبح العلوم أكثر تقدماً - تدريس أساليب المنهج على حدة لكان من المحتمل جداً أن تظلّ هذه الدراسة عقيمة[2]. وكل ما استطاع المرء أن يقوله حتى الآن عن المناهج التي ينظر إليها نظرة مجرّدة ينحصر في بعض الآراء العامّة الغامضة. وإذا قرّر الإنسان بوضوح، في المنطق، بأنه من الواجب أن يعتمد العلم الطبيعي بأسره على الملاحظة، وأنه يجب أن نصعد تارة من الظواهر إلى المبادىء، وأن نهبط تارة أخرى من المبادىء إلى الظواهر، وإذا قرّر بعض جوامع الكَلِم الشبيهة بذلك، كانت معرفته للمنهج أقلّ بكثير من معرفة الذي درس علماً وضعياً واحداً بطريقة أكثر عمقاً، ولو لم يكن يهدف إلى غرض فلسفي. وهكذا خيّل إلى «أنصار مذهب التوفيق»[3] أنهم قد جعلوا علم النفس

---

(1) Cours. VI, 708.

(2) Cours, I, 32.

(3) Eclectiques هم الذيّن يختارون من جميع المذاهب الفلسفية خير ما تحتوي عليه ويوفّقون بينها.

لديهم علماً بمعنى الكلمة لمّا اعتقدوا أنهم يفهمون المنهج الوضعي ويطبّقونه بعد قراءتهم لكتاب «القانون الجديد»[١] ولكتاب «مقال في المنهج»[٢] ولكن ألَمْ يلحّ «بيكون» و«پاسكال» و«ديكارت» وغيرهم من كبار طلائع العلوم أكثر من أيّ إنسان آخر في بيان عقم الاعتبارات المجرّدة التي تمسّ المنهج؟ فهم لم يفصلوا أبداً بين القواعد التي جرّدوا صيغها وبين تطبيق هذه القواعد على البحوث العلمية.

ولا يسلك «كونت» نفسه ـ وهو خليفة هؤلاء المفكّرين ووارثهم ـ مسلكاً آخر. ولم يعدم في أثناء دراسته الطويلة للعلوم الأساسية أن يفرّق بين مضمون العلم وبين منهجه، وهذا هو ما يطلق عليه اسم «وجهة النظر العلمية ووجهة النظر المنطقية». ولكن في نفس الوقت الذي يفرّق فيه بين هاتين الوجهتين من النظر يرى أن كلاً منهما مكمّلة للأخرى، ومتّصلة بها اتصالاً وثيقاً. فهو لا يتصوّر المنهج منفصلاً عن العلم الذي يدرسه، كما لا يتصوّر العلم منفصلاً عن منهجه. وهذه هي نفس الحقيقة العقلية التي ينظر إليها من مظهرين يتضامن كلٌ منهما مع الآخر[٣].

وقصارى القول هو أن المنطق التقليدي ينتهي إلى الاختفاء. فقد عفا عليه الزمن في جانبه النظري، كما هو شأن الفلسفة الميتافيزيقية التي خرج منها. أما في جانبه التطبيقي، فهو منطق عقيم إذا فرّقنا بينه وبين الممارسة العملية للعلوم.

---

(١) Novun organun وهو كتاب «بيكون».

(٢) Discours de laméthode. لديكارت.

(٣) Cours, VI, 709.

ب ـ العلاقة بين المنطق والعلوم الأخرى:

ومع هذا فهناك منطق وضعي ومن الممكن أن نفرّق فيه أيضاً بين جزء نظري وآخر عملي.

ويعالج الجزء النظري القوانين المنطقية. وهذه القوانين التي تسيطر في النهاية على العالم العقلي ثابتة. وهي ليست مشتركة بين جميع الأزمان وجميع الأمكنة فحسب، بل هي مشتركة كذلك بين جميع الأشخاص أيّاً كانوا، ودون أيّ تفرقة حتى بين ما يطلق عليه «كونت» اسم الموضوعات الحقيقية أو الخرافية. وفي الواقع تلاحظ هذه القوانين حتى في الأحلام[1]. ولكن «كونت» لا يفهم عموم هذه القوانين المنطقية بالمعنى الذي كان يفهمه الفلاسفة العقليون. فالمقصود به لدى «كونت» نوع من الاستمرار والاتصال التاريخيين فقط، إذ يظلّ عقل الإنسان على حاله على الرغم من اختلاف العصور والمواقف، وشأنه في ذلك شأن باقي الأجزاء في طبيعة الإنسان. وهو يتطوّر دون أن تتغيّر طبيعته و«دون أوجه خلاف أخرى سوى تلك التي ترجع إلى النضج والتجربة اللذين ينموان شيئاً فشيئاً».

لقد كانت الفلسفة القديمة تزعم الكشف عن القوانين العقلية عن طريق التأمّل الباطني، كما لو كان عقل الإنسان يستطيع في آنٍ واحد أن يفكر وأن يلاحظ تفكيره، وأن يستدلّ وأن يلاحظ استدلاله. ويرفض «كونت» طريقة التأمّل الباطني التي لا تؤدّي إلى نتائج علمية. فإذا طبّقت الطريقة الوضعية في البحث على الظواهر

---

(١) Cours, V, 79.

العقلية، كما تطبّق على جميع الظواهر الأخرى، فلن يوجد سوى طريقتين تسلكهما. فمن المستطاع أن يتّخذ المرء وجهة النظر الخاصّة بالاستقرار، أي أن يدرس الشروط التي تتوقّف عليها الظواهر، وأن يُرجِعها إليها، كما يُرجِع الوظيفة إلى العضو بصفة عامّة. وبهذا المعنى تكون دراسة الظواهر العقلية من اختصاص علم الحياة أما إذا اتخذ وجهة النظر الخاصّة بالتطوّر استطاع، في هذه الحال، أن يفحص تلك الظواهر في أثناء تطوّرها، بأن يلاحظ المراحل المتتابعة التي تمرّ بها، ولمّا كانت حياة الفرد قصيرة جداً إلى درجة أن هذا «التقدّم» لا يبدو محسوساً وجب أن يدرس هذا التقدّم في أثناء حياة النوع. وإذا فهم علم القوانين العقلية على هذا النحو فإنه يرجع إلى علم الاجتماع.

ولكن علم الحياة الراقي الذي يعالج الظواهر الخلقية والعقلية لم ينشأ على يدي «كابانيس» و«جال» إلاّ منذ عهد قريب جداً. وفوق ذلك اهتدى «كونت» إلى أن هذا العلم لا يمكن أن ينشأ كعلم بمعنى الكلمة إلاّ بعون من علم الاجتماع. وإذن فالبحث عن القوانين العقلية يرجع، في كل حال، إلى هذا العلم الناشىء.

وهكذا ترى أن المنطق الوضعي لا يزجّ بنفسه في البحث النظري وراء المبادىء الموجّهة للعلم، كمبدأ الذاتية، والتناقض، والسببية وهلمّ جرّا. فليست هذه المبادىء موضوعاً للفحص والمناقشة. ويتّفق «كونت» هنا اتفاقاً تامّاً مع المدرسة الإسكتلاندية، إذ لا يضع أيّ علم وضعي مبادئه الخاصّة موضع المناقشة. وكيف يمكن إخضاع نفس المبادىء الخاصّة بالتفكير للنقد؟ إن محاولة من

هذا القبيل أقلّ ما يكون اتفاقاً مع روح المذهب الوضعي. وهي محاولة ميتافيزيقية. وليس لها أيّ حظّ في النجاح.

إن القوانين العقلية التي يُعدّ البحث عنها «وضعياً» هي من نوع قانون الحالات الثلاث «وهو أعمّ هذه القوانين جميعها»، أو من نوع القوانين الآتية: يبذل العقل الإنساني جهده دائماً للتوفيق بين أفكاره وملاحظاته، ويكون العقل الإنساني دائماً أبسط الفروض في كل حالة وهلمّ جرّا. وهذه القوانين التي تترتّب على طبيعة العقل الإنساني، والتي شعر الإنسان دائماً بتأثيرها لم يتمّ الكشف عنها، ولم تحدّد صيغتها إلّا منذ عهد قريب جداً، لأنه ما كان من المستطاع أن ينشأ علم الحياة وعلم الاجتماع اللذان تتّصل بهما هذه القوانين قبل أن تُحرز العلوم الأساسية الأقلّ تركيباً حظّاً كافياً من التقدّم. وقد وجب، في الأقل، أن يحدث هذا التطوّر الكبير الذي تُعدّ فلسفة «كونت» خاتمة له حتى يصل الإنسان إلى المعرفة العلمية للقوانين العقلية، وحتى توضع أسس «المنطق الوضعي».

كذلك يتخذ المنطق التطبيقي، أو نظرية المنهج، معنىً جديداً في المذهب الوضعي ولم يقع «كونت» في الخطأ الذي وجّه إليه نقده. ولم يدر بخلده أن يلقّن الناس فنّاً يضع تعاليمه. ولم يأخذ في تحديد القواعد التي يجب أن يراعيها البحث العلمي حتى يكون مُثمِراً، بل إن «كونت» يضع نظريته في هذا المجال أيضاً على أساس التطوّر العقلي للإنسانية.

فالمناهج الوضعية هي أولاً من نتائج الجماعة، كما هو شأن العلوم، وهي «إنتاج» النوع بأسره وقد نما هذا الإنتاج شيئاً فشيئاً في

أثناء سلسلة طويلة من القرون المتتابعة»[1]. ويصف «كونت» بالقحة ادّعاء بعض المحدثين الذين يزهون بأنهم ابتكروا طريقة المقارنة في علم الحياة، كما لو لم يكن أرسطو قد استخدم هذه الطريقة قبلهم، ولم يكن «أرسطو» أول مَن استخدمها. فإن أساليب المنهج الوضعي لا تكشف عن نفسها دفعة واحدة وبصورة كاملة ونهائية، بل تظهر قليلاً قليلاً، وفي خلال مرحلة طويلة تنقضي في المحاولات الأوّلية. فالعقل الإنساني يلاحظ الأساليب التي استخدمها بنجاح في بعض الحالات البسيطة. ثم يحاول تعميمها، ويُجرّبها في بعض الحالات الجديدة الأكثر تركيباً، ويبحث عن السبب في وصوله إلى الهدف في بعض الحالات، وفي عدم إصابته له في بعض الحالات الأخرى وهكذا يتكوّن المنهج بطريقة غير محسوسة، وبنوع من الاستقرار العملي. وتشبه أساليبه الجوهرية الأفكار الموجّهة في العلم في أنها «إلهامات الحكمة العالمية» وتنحصر مهمة كبار العلماء في التعريف على قيمة هذه الإلهامات وعلى مقدار خصوبتها، وفي استغلالها، وبصفة خاصّة في تزويدها بأهمية لا حدّ لها في كثيرٍ من الأحيان، وذلك عندما يستخلصونها من الشروط الخاصة التي اكتنفت ظهورها في أول الأمر. ويكفي هذا في أن يكون العلماء جديرين بتقديرنا.

وهكذا لمّا كانت «الفلسفة الوضعية» أقلّ طموحاً من الفلسفتين السابقتين لها لم تنسب إلى نفسها مهمة التشريع فيما يتعلق بقواعد المنهج. ولكنها لا تقف أيضاً عند حدّ مهمة الملاحظة المجرّدة، أي أنها لا تقف فقط عند حدّ تسجيل الأساليب

---

(١) Cours, III, 275.

المستخدمة في العلوم. أليست وظيفتها الخاصّة هي أن تعبّر عن «الروح العامّة» في المعرفة الإنسانية، وهي التي تقابل الحكومة في لغة «كونت»؟ وقد أطلق هو نفسه على الدرس الثامن والخمسين من كتاب «دروس الفلسفة الوضعية» اسم «مقالة في المنهج»[1]. فهو يسمو عن الموقف الذي يلتزمه العلماء المتخصّصون - وهو موقف خاصّ بالضرورة - لكي يتّخذ وجهة نظر مركزية وعامّة تتناسب مع الفيلسوف. ومن هذا الموقف يلقي نظرة شاملة على جميع درجات العلوم الأساسية. فيرى أولاً أن جوهر المنهج الوضعي يظهر شيئاً فشيئاً في هذه المجموعة المنظّمة تنظيماً جيداً، ثم يرى العلاقات التي تربط مختلف عناصر هذا المنهج فيما بينها.

والمنهج الوضعي واحد في جوهره، كما أن العلم واحد. ذلك لأنه يتّجه دائماً إلى نفس الغاية، وهي: تقرير العلاقات الثابتة التي تتكوّن منها القوانين الفعلية لجميع الحوادث التي يمكن ملاحظتها. «وهكذا يمكن التنبؤ عقلياً ببعض هذه الحوادث بناءً على بعضها الآخر». ويستخدم المنهج في هذا الصدد ثلاثة أنواع من التجريد فيفصل أولاً المطالب العملية عن المعرفة النظرية لكيلا يهتمّ إلاّ بهذه الأخيرة، ويبحث عن قوانين الظواهر دون أن يهتمّ بالتطبيقات الممكنة، ولو بصفة مؤقتة في الأقل. كذلك يترك جانباً الاعتبارات الجمالية التي يجب ألاّ تتدخّل في البحث العلمي، وإن كانت منزّهة عن الهوى دون ريب. وأخيراً يفرّق المنهج الوضعي دائماً بعناية بين وجهة النظر المجرّدة وبين وجهة النظر الجزئية

(١) Cours, VI, 731.

الخاصّة ـ وهذا هو الشرط في وجود العلم نفسه ـ فهو لا يدرس الكائنات، بل يدرس الظواهر. وليس من الممكن، حتى في أقلّ الحالات تركيباً كما هي الحال في علم الفلك مثلاً، أن يقرّر المرء قانوناً عامّاً ما دام يفحص الأجسام من جهة وجودها الجزئي. ويمكن القول على نحوٍ ما بأنه وجب فصل الظاهرة الأساسية عن هذه الأجسام حتى يمكن دراستها على حِدَة دراسةً مجرّدة تتيح للباحث أن يعود بنجاح فيما بعد إلى دراسة الحقائق الأكثر تركيباً. وهذا هو ما استطاع القدماء تحقيقه في علم الهندسة. وهذا هو ما يفعله «كونت» نفسه في أكثر العلوم تعقيداً، أي في علم الاجتماع فبدلاً من أن يتوقف أمام الحقائق التاريخية الخاصّة حدّد بطريقة مجرّدة جريئة قانون الحركة الجوهرية للمجتمع الإنساني «تاركاً للبحوث المستقبلة مهمة إرجاع الحالات الشاذّة بحسب الظاهر إلى هذا القانون»[1].

وفي الواقع يشبّه المنهج الوضعي، بسبب هذه الصفات الجوهرية، منهج «ديكارت» شبهاً يبلغ حدّ الغرابة: «فالتجريد الثلاثي التدريجي» لدى «كونت» يشبه التحليل لدى «ديكارت» في أنه يهدف إلى الصعود إلى أقلّ الأشياء تركيباً وأيسرها معرفةً، وإلى الهبوط فيما بعد بطريقة تركيبية وتدريجية نحو الظواهر الحقيقية التي توقفنا عليها التجربة. ويشهد كلٌّ من هذين المنهجين، في هذا الصدد، بوجود مجهود يرمي إلى تعميم روح المنهج الرياضي. وقد كتب «كونت» فقال: يجب ألاّ ننسى أبداً أن الروح العامّة للفلسفة الوضعية نشأت في أول الأمر بناءً على الثقافة الرياضية، وأنه يجب

(١) Cours, VI, 709.

الصعود ضرورة إلى هذه الثقافة لمعرفة هذه الروح في حالة نقائها الأوّلية. ولا يمكن تطبيق الأساليب والصيغ الرياضية على الدراسة الواقعية للظواهر الطبيعية إلاّ في النادر، وذلك إذا أردنا تجاوز البساطة المتناهية في بحث الشروط الحقيقية للمشاكل. ومع ذلك يجب الاعتراف دائماً بقيمة التفكير الرياضي الحقيقي الذي يختلف اختلافاً كبيراً عن التفكير في الجبر، وإن كان بعضهم يخلط بين هذين التفكيرين في أغلب الأحيان[1].

وحينئذ يجب ألاّ نقف طويلاً أمام إلحاح «كونت» وعباراته اللاذعة عندما ينقد علماء الهندسة بسبب ضيق أفقهم العقلي «وعدم فهمهم للفلسفة»[2]. ولا ريب في أنه لا يملّ تحذير العلوم الراقية من طغيان العلوم الرياضية وبيان استحالة إنشاء فلسفة على أساس المبادىء الرياضية وحدها. ولكنه يعترف على الرغم من ذلك بأن هذا العلم يمتاز بهاتين الميزتين وهما:

١ ـ أنه هو الذي أمدّنا من الوجهة التاريخية بأول نموذج للمنهج الوضعي.

٢ ـ وأننا ما زلنا نجد فيه حتى الآن أجمل تطبيقات هذا المنهج وأكثرها تجرّداً من العناصر الدخيلة.

ومع هذا كان «كونت» أكثر حذراً من «ديكارت»، إذ امتنع عن استخدام مجرّد التعميم لتحويل المنهج الرياضي إلى منهج عامّ.

---

(١) Cours, I:, 329 - 5.

(٢) Lettres á valat, p. 93 (29 Septembre 1828).

وربما لم يكن هناك شيء آخر أكثر مضادّة من ذلك الروح للتفكير الوضعي، إذ إن دراسة الرياضة مقدمة ضرورية لنموّ هذا التفكير. ومع هذا فإنها ليست إلاّ مقدّمة فقط. إن إمكان استخدام الرياضة للتفكير القياسي بسبب بساطة موضوعها إلى أقصى حدّ يُفضي إلى فكرة خاطئة جداً عن مدى ذكائنا، ويساعد على الاستدلال أكثر مما يساعد على الملاحظة. وإذا لم يألف الباحث سوى التفكير الرياضي أبعده ذلك عن المنهج الذي يجب أن يتّبعه في دراسة المجموعات الأخرى للظواهر الطبيعية بدلاً من أن يقوده إليه. وبالاختصار يخطىء المرء خطأً جسيماً عندما يفهم «المرحلة المبدئية للتربية المنطقية السليمة على أنها المرحلة النهائية»[١].

فإذا أُريد الوقوف على المنهج الوضعي في جملته وجب ألاّ تعتبر الرياضة وحدها، بل المجموعة الأساسية بأسرها. ويتشكّل هذا المنهج، الذي يظلّ على حاله دائماً باعتبار جوهره، بصور محدّدة وخاصة عندما يطبق على كل طائفة جديدة من الظواهر. ويمكن القول، على نحوٍ ما، بأن كل طائفة من هذه الطوائف تستخدم أحد الأساليب الرئيسية التي يتألّف منها هذا المنهج. «ويجب على الدوام أن تفحص هذه المعاني المنطقية العامّة في منبعها». وهكذا فعلم الرياضة خير علم يوقفنا على الشروط الأوّلية للعلم الوضعي، إذ تُستَخدم فيه باستمرار كل أساليب فنّ الاستدلال من أكثرها تلقائية إلى أشدّها سموّاً، وعلى نحو أكثر إنتاجاً وتنوّعاً منها في أيّ علم آخر. وبعد ذلك يرشدنا علم الفلك، في حالة نقائه البدائية، إلى فنّ

---

(١) Cours, VI, 712 - 15.

الملاحظة الذي يصحبه فنّ وضع الفروض. وهو يبيّن فِيمَ ينحصر التكهّن العقلي للظواهر، وأن العلم يرجع دائماً إلى المماثلة أو إلى الربط بين الظواهر. ويطلعنا علم الطبيعة على أسرار النظرية التجريبية، وعلم الكيمياء على الفنّ العامّ للمصطلحات، وعلم الأجسام العضوية على نظرية التصنيفات. ويستخدم علم الحياة طريقة المقارنة على وجه الخصوص. وأخيراً يظهر الأسلوب «الأسمى» بظهور علم الاجتماع، وهو ما يطلق عليه «كونت» اسم الطريقة التاريخية[1].

ويدخل المنطق الوضعي على جميع العلوم الأساسية استخدام الأساليب التي كانت خاصّة في مبدأ الأمر بكل علم من هذه العلوم. ومتى درس كل أسلوب منطقي كبير في أحد فروع الفلسفة الطبيعية، أي في الفرع الذي يبدو فيه نموّه أكثر تلقائية وكمالاً، أمكن تطبيقه فيما بعد مع إدخال التعديلات الضرورية عليه لإكمال العلوم الأخرى. مثال ذلك أن طريقة المقارنة خاصة بعلم الحياة. ولكنها لما أرجعت إلى مبدئها وعمّمت أصبحت أداة ثمينة بالنسبة إلى علم الاجتماع وعلم الطبيعة والرياضة نفسها. ويكمل المنهج في كل علم بالاستخدام الثانوي للأساليب التي بيّنت العلوم الأخرى مقدار قوتها وأهميتها. فبهذه الفروض المتبادلة بين العلوم يبلغ المنهج الوضعي في كل علم منها أقصى حدٍّ من الإنتاج - إذا صحّ هذا التعبير -.

فإذا أُريد النهوض بالعلوم أكمل نهوض عقلي ممكن وجب أن

---

(١) Cours, VI, 720 sq.

تخضع لتوجيه مذهب فلسفي «وضعي» عامّ، وهو «القاعدة المشتركة والعلاقة التي توجد على نمط واحد بين جميع البحوث العلمية الحقيقية»(١).

ومن الواجب أن يكون العالم فيلسوفاً في الوقت نفسه، لأن الفلسفة وحدها تمكّنه من جميع موارد المنهج الوضعي. وستشعر هذه الفلسفة عالم الهندسة مثلاً بأنه لا بدّ له، في الأقل، من أن يأخذ بطرف من الثقافة البيولوجية والاجتماعية وسيطلعه عليم الحياة على طريقة المقارنة التي يستطيع استخدامها وقت الحاجة إليها. أما علم الاجتماع فيساعده على فهم تاريخ علمه فهماً جيداً عندما يطلعه على هذا التاريخ في أثناء التطوّر العامّ للعقل الإنساني. ولو كان علماء الهندسة أكثر تشبّعاً بالتفكير الفلسفي لدرسوا علمهم على وجه أفضل، ولفسّروا الآراء العظيمة «لديكارت» و«ليبنتز» و«لاجرانج» على نحوٍ أكثر ذكاءً، ولألقوا عليها ضوءاً كافياً.

وإذا كان من المُجدي لعالِم الهندسة أن يكون قد درس العلوم الأساسية الأخرى، فليس بأقلّ ضرورة للعلماء الآخرين أن يكونوا قد مرّوا بدراسة الرياضة. ولا يستطيع أحد أن يهمل هذا العلم الذي يُعدّ تدريباً «مبدئياً». فهو المدرسة العامّة التي تتلقّى فيها جميع العقول طريقة التفكير الوضعي. ولذا فمما يُؤسَف له أن التربية العلمية لعلماء وظائف الأعضاء في المستقبل تتألّف من دراسات أدبية على وجه الخصوص، ومن بعض الأفكار العامّة في الطبيعة والكيمياء. وكلما كانت الظواهر التي يجب على هؤلاء العلماء

---

(١) Cours, VI. 79.

البحث عن قوانينها أكثر تعقيداً كان من الضروري أن يألفوا الفكرة الدقيقة عن الحقيقة العلمية عن طريق دراستهم للرياضة ولعلم الفلك. وفي الواقع كانت دراسة العلوم المضبوطة تُعَدّ دائماً، حتى في القرن الذي نعيش فيه، شرطاً مبدئياً لدراسة العلوم الطبيعية. وقد تلقى «بيفون»[1] و«لامارك»[2] هذه التربية. وإذا كان علم الاجتماع قد وجد مشقّة بالغة في سبيل نشأته فذلك يرجع ـ فيما عدا بعض الأسباب الأخرى ـ إلى عدم التربية العلمية لدى هؤلاء الذين أرادوا دراسة الظواهر الاجتماعية حتى الآن. فمن أين كان لعلماء الاقتصاد مثلاً أن يكتسبوا الفكرة العلمية عن حقيقة القوانين الطبيعية وهم هؤلاء الذين كانوا لا يجهلون في غالبيتهم علم الحياة الذي نشأ على مقربة منهم فحسب، بل كانوا يجهلون أيضاً العلوم التي انتهت قبل ذلك إلى الحالة الوضعية.

إن دراسة علم واحد دون غيره تُعَدّ دائماً خطراً على الذكاء. ومع هذا فما دامت المهمة الرئيسية للتفكير الوضعي تنحصر في تقويض مجموعة المعتقدات التي كانت تتألف منها الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية فلن يكون التخصّص في البحوث والمناهج إلّا نقصاً مؤقتاً. وليس من الأهمية بمكان ما أن تكون كشوف علماء الفلك وعلماء الطبيعة وعلماء الحياة منظّمة إلى حدٍّ كبير أو قليل، وخاضعة لتوجيه منهج وضعي عامّ ما دامت تؤدّي وظيفتها وتُعدّ للمستقبل. ولكن عندما أصبح التفكير الوضعي إنشائياً بعد أن كان موجّهاً إلى

---

(١) Buffon.

(٢) Lamark.

النقد، وعندما وجب عليه أن يستعيض بفلسفة جديدة عن تلك التي قلبها رأساً على عقب وجب عليه أيضاً أن يخضع الأساليب الخاصّة التي استخدمها حتى الآن لمنهج وحيد عامّ ولو وجب أن تستمر «الفوضى العلمية» لأمكن أن يُفضي تقدّم التفكير الوضعي، دون شكٍّ إلى ضياع الثقة بالنظام الميتافيزيقي، ولكن دون أن يقيم مكانه نظاماً آخر، ودون أن يُقضي عليه تبعاً لذلك، ولو رفض العلماء في الوقت الحاضر كل نظام عامّ جديد لاتجهوا، عن غير علم، إلى إعادة النظام الذي كان يبدو لهم أنهم قد حطّموه إلى الأبد.

وبالاختصار لن يكون انتصار المنهج الوضعي نهائياً إلاّ بشرط أن يقبل جميع العلماء الفلسفة الوضعية. لقد كان المنطق القديم أشدّ ما يكون اتصالاً بالنظريات الميتافيزيقية التي كانت مسيطرة فيما مضى. كذلك يتضامن المنطق الوضعي مع الفلسفة الوضعية، أو هو بعبارة أدقّ تعبير عن هذه الفلسفة نفسها.

جـ ـ وجهتا النظر الموضوعية والذاتية:

هل المنهج العامّ للفلسفة الوضعية موضوعي أم ذاتي، أم موضوعي وذاتي في آنٍ واحد؟ ولقد أثارت هذه المسألة ـ كما نعلم ـ مناقشات عنيفة بين أنصار المذهب الوضعي. وقد حلّ بعض المؤرّخين الذين لا ينتمون إلى مدرسة «كونت» هذه المسألة كما لو كان «كونت» قد ارتضى في آخر حياته نظرية مختلفة جداً عن تلك التي عرضها في كتاب دروس الفلسفة الوضعية. ومع هذا يكفي أن نفرّق معه بين وجهتي نظر متتابعتين، لكن نلمح كيف يمكن التوفيق جيداً بين الطريقتين بمعنىً خاصّ، وإن كانتا متضادّتين بمعنىً آخر.

حقاً توجد وجهاً لوجه طريقتان متضادّتان إذا لم نعتبر سوى الطريق التي تبعها ذكاؤنا في تفسير الظواهر الطبيعية، أي في تفسير موضوع الفلسفة الوضعية بالمعنى الضيق الذي يدلّ عليه هذا اللفظ. فالطريقة الذاتية تنتقل من ملاحظة الإنسان إلى ملاحظة العالم، وتنتقل الطريقة الموضوعية من معرفة العالم إلى معرفة الإنسان. وتفضي الطريقة الأولى إلى نشأة الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية، وتؤدّي الثانية إلى نشأة الفلسفة الوضعية. وينشأ التضادّ بين هاتين الفلسفتين بسبب التضادّ بين هاتين الطريقتين. وليس من الممكن رفع هذا التضادّ. وهو يُتيح لنا القول: «بأن هذا الضدّ سيقتل ذاك». وبهذا المعنى يتضمن التقرير النهائي للطريقة الموضوعية ـ الذي ينتهي بإنشاء علم الاجتماع ـ استبعاد الطريقة الذاتية استبعاداً نهائياً أيضاً.

ولكن كتب «كونت» في سنة ١٨٣٨ في المجلد الثالث من كتاب «دروس الفلسفة الوضعية»، أي بزمن طويل قبل العصر الذي سمّاه بعضهم خطأً عصر فلسفته الثانية، نقول كتب «كونت»: «متى وصلت الفلسفة الصحيحة إلى مرحلة نضجها التامّ وجب عليها أن تتجه على نحو لا مفرّ منه إلى التوفيق بين هاتين الطريقتين المتضادّتين»(١). وسيتمّ هذا التوفيق عن طريق التفرقة بين وجهة النظر الخاصة بالعلوم وبين وجهة النظر الفلسفية العامّة. ولا يمكن أن يتمّ البحث العلمي عن قوانين الظواهر الطبيعية إلّا بالطريقة الموضوعية. ولا يغيّر «كونت» رأيه في هذه المسألة. ولكن هذه

---

(١) Cours, III, 210.

العلوم ليست إلاّ أجزاء في مجموعة كليّة أكثر منها اتّساعاً، ولا تتناسب معها سوى الطريقة الذاتية.

وهناك حجّتان تبرهنان على هذا الأمر بصفة خاصّة، وإحداهما ذات طابع منطقي، والأخرى ذات طابع خلقي وديني.

أولاً: إن الوحدة أسمى مطلب لعقلنا. فهل نستطيع إدراك هذه الوحدة يوماً ما باستخدام الطريقة الموضوعية في العلوم؟ ليس الأمر كذلك بداهةً - لأننا لا نستطيع إرجاع القوانين التي نعرفها إلى قانون وحيد أشدّ عموماً، ولو كان ذلك في كل طائفة من الظواهر على حِدَة. وما قيمة القوانين المعروفة بالنسبة إلى القوانين التي تُخفى علينا. والتي ربما خفيت علينا دائماً؟ ويمكن القول، على نحوٍ ما، بأننا إذا نظرنا إلى موضوع كل علم من علومنا وجدناه يمتدّ إلى ما لا نهاية له، أي إلى ما وراء أفقنا المحدود، فإذا وجب إذن أن توجد فكرة وحيدة عن العالم تشبع حاجتنا العقلية فلن نصل إلى هذه الفكرة مطلقاً من وجهة النظر الموضوعية. ولكن إذا اتخذنا وجهة نظر أخرى وأرجعنا مجموعة العلوم كلها إلى الإنسان، أو بالأحرى إلى الإنسانية باعتبار أنها محور لهذه العلوم، استطعنا تحقيق الوحدة المنشودة في هذه الحالة، وهذا ما يصبح ممكناً على وجه الدقّة، بسبب علم الاجتماع، أي عندما نجعل تدرّج العلوم الوضعية متوقفاً على العلم الأخير الخاصّ بالإنسانية.

فمعنى التوفيق بين الطريقتين في نظر «كونت» هو أن نعدّ العلوم الأساسية الأخرى «مقدمات ضرورية»[1]، وأن نتصوّر التطوّر

(١) Cours, VI. 616.

الذي أدّى إلى ظهور هذه العلوم واحداً بعد آخر كما لو كان تاريخاً للتقدّم الإنساني نفسه، وأن نتحقّق من صدق قانون الحالات الثلاث بتطبيقه على جميع معتقداتنا، وعلى جميع معلوماتنا، وأن نخضع في نهاية الأمر كل البحوث العلمية لوجهة نظر علم الاجتماع.

فالفارق بين هذا الاستخدام الجديد للطريقة الذاتية وبين استخدامها بطريقة تلقائية في الفلسفة اللاهوتية هو كل التقدّم الذي حقّقه العلم الوضعي، ابتداء من الرياضة حتى علم الاجتماع. فعندما كانت الفلسفة اللاهوتية ترى أن معرفة الإنسان متضامنة مع معرفة العالم، كانت تحركها في الواقع غريزة صادقة. ولكنها كانت تعتمد على الخيال بدلاً من الملاحظة، وكانت تتصوّر العالم مليئاً «بالأسباب» المثيلة بإرادة الإنسان والتي تتقلّب مثلها مع الهوى. وعلى عكس ذلك تعتمد الطريقة الذاتية الجديدة على نفس النتائج التي أدّت إليها العلوم الوضعية بعد أن ألّف علم الاجتماع بينها. فهي تسلّم بأن الظواهر العقلية والخلقية تتوقف على قوانين علم الحياة، وأن هذه القوانين نفسها تترتب على قوانين البيئة غير العضوية. ولكن لمّا وجب أن يظلّ «التنظيم النهائي لكل هذه القوانين»[1] مستحيلاً من وجهة النظر الموضوعية فإن الطريقة الذاتية الجديدة تحاول هذا التنظيم باتخاذ الإنسانية مركزاً لجميع الظواهر.

وعلى هذا النحو يمكن التفريق في التطوّر العقلي للإنسانية بين مرحلتين كبيرتين. ففي الأولى يطبّق التفكير الوضعي الطريقة

---

(١) Pol. pos. I. 447.

العلمية، أي الموضوعية، على أنواع الظواهر التي تزداد سمواً واحداً بعد آخر. ويحدّد إنشاء علم الاجتماع نهاية هذه المرحلة. وعندئذ تبدأ المرحلة الثانية. فيصبح التفكير الوضعي عامّاً بعد أن كان خاصّاً، وتركيبياً بعد أن كان تحليلياً. ويقوم بردّ فعل على العلوم الخاصّة. ويستخدم من الآن فصاعداً الطريقة الذاتية «وقد دبّت فيها حياة جديدة»، لكي يسيطر على مجموعة العلوم.

ثانياً: أما من وجهة النظر الخلقية والدينية فمتى أُنشىء علم الاجتماع ووضعت الفلسفة الوضعية ظهرت الوظائف الخاصّة بالدين. فالذكاء الإنساني يعترف بأنه لا يحتوي في ذاته على الغاية التي يهدف إليها، وبأنه غير قادر على أن يضع لنفسه قاعدةً وهدفاً. وهو يخضع لسلطة موجّهة تقود مجهوداته وتحدّد موضوعها وهي: «العمل بناء على العاطفة، والتفكير من أجل العمل». ولكن إذا أدرك العقل أن رسالته هي العمل لخدمة الإنسانية أدرك في الوقت نفسه أن الطريقة الموضوعية تُفسِح مكانها للطريقة الذاتية في النظرية الكاملة التي تنطوي على الدين، أو أدرك بالأحرى أن كلتا الطريقتين تتبادلان العَون فيما بينهما. ولو كنّا عقولاً محضة لانتقلنا، دون ريب، من العالم إلى الإنسان دائماً. ولكن الذكاء ليس لدينا إلّا وسيلة. والحبّ هو المبدأ والنشاط والهدف، والإنسان هو في النهاية المركز الذي يجب أن ترجع إليه دراستنا للعالم.

وقد بيّن «كونت» في الفترة الأخيرة من حياته التضادّ بين منطق العقل «الذي تقوده العلامات الصناعية على وجه الخصوص»

وبين منطق القلب «الذي يقوم على أساس الصلة المباشرة بين الانفعالات»[1].

ولن نلحّ هنا في بيان هذه الفكرة التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمذهبه في الدين. وسنكتفي في نهاية الأمر بأن نقول إنه ليس بعسير أن نوفّق في تفكير «كونت» من وجهة النظر الفلسفية بين الطريقتين الموضوعية والذاتية، ولكن بشرط أن «تدبّ الحياة من جديد بطريقة منظّمة» في كلتيهما. وقد دبّت الحياة فيهما فعلاً بمجرّد أن أُنشىء علم الاجتماع. فحقيقة تجد العلوم التي نشأت بالطريقة الموضوعية مبدأ لوحدتها في علم الاجتماع، لأن هذه العلوم ستخضع منذ الآن فصاعداً للعلم الوحيد الخاصّ بالإنسانية. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تكتسب الطريقة الذاتية الطابع العلمي الذي كان ينقصها حتى الآن، لأن علم الاجتماع قد استعاض عن «الشخص الفردي» الذي يقوم على التعسّف «بالشخص العامّ»، أي بالإنسانية.

١٣ ـ تصنيف العلوم:

أ ـ خطة في عرض الفلسفة الوضعية:

بناءً على قانون الحالات الثلاث تبدأ جميع أفكارنا في مختلف أنواع المعرفة بأن تكون لاهوتية، وتمرّ بمرحلة الانتقال الميتافيزيقية، وتنتهي بأن تصير وضعية. ولو كان هذا التطوّر قد بلغ غايته في الوقت الحاضر لتقرّرت الفلسفة التي كان «كونت» يريد

---

(١) Pol. pos. II, 101 - 2.

وضع أُسسها لهذا السبب نفسه. ولكنّا لم نصل بعد إلى هذه المرحلة، بل على العكس من ذلك ما زالت ضروب التفكير الثلاثة: اللاهوتي والميتافيزيقي والوضعي، توجد في أيامنا هذه جنباً إلى جنب، حتى لدى أكثر العقول ثقافة. «فالاتّساق المنطقي» يُنقِص هذه العقول جميعاً بنسب متفاوتة.

وما زلنا نقف على آثار غير مشكوك فيها للتفكير الميتافيزيقي، حتى في العلوم التي ثبتت فيها قدم المنهج الوضعي بصفة نهائية، ومنذ زمن طويل، كما هي الحال مثلاً في علم الطبيعة وفي علم الكيمياء. فلا غرو أن يظهر هذا التفكير من باب أولى في العلوم المسمّاة بالعلوم الخلقية والاجتماعية. ومع هذا لا يمكن أن يستمر هذا النوع من «عدم الاتّساق». والآن وقد شعر التفكير الوضعي بكيانه شعوراً تامّاً أصبح من الممكن أن نشرع في عملية تطهير منظمة ترمي إلى تحريره من كل عنصر غريب جاءه من قِبَل التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي.

ولكن أليس العرض بالنقد لمجموعة المعارف الإنسانية محاولة فوق طاقة الإنسان؟ إن الفلسفة الوضعية نفسها تمدّنا لحُسْن الحظ بوسيلة تخفّف من وطأة هذا المجهود. فهي تقرّر نوعاً من الترتيب الذي يسمح، دون مشقّة كبرى، بتحقيق الدرجة الوضعية التي وصلت إليها حتى الآن فكرتنا عن طائفة معينة من الظواهر. ويطلق «كونت» على هذا النوع من الترتيب اسم التصنيف، أو بعبارة أدقّ اسم «التدرّج الوضعي» للعلوم الأساسية. وتلك هي «الخطّة

التي سيتبعها في عرض الفلسفة الوضعية»[1].

إن هذه الخطة ليست مجرّد حيلة مصطنعة لتوضيح النظرية في جملتها، أو لتيسير عرضها. وليست شيئاً خارجاً بالنسبة إلى إنتاج «كونت»: فهي وليدة نفس الروح التي أملت الفلسفة الوضعية؛ وهي تعبّر عن مبدأ هذه الفلسفة بصيغة جديدة. وهي التكملة الطبيعية لقانون الحالات الثلاث. وقد نصّ «كونت» على ذلك صراحةً [فقال]: «إن مختلف فروع معلوماتنا لم تقطع المراحل الثلاث الكبرى التي مرّت بها في نموّها بنفس السرعة، ومن ثم وجب ألّا تصل في نفس الوقت إلى الحالة الوضعية. وعلى هذا الاعتبار يوجد نظام ضروري لا يتغيّر، وهو النظام الذي تبعته؛ بل وجب أن تتبعه، مختلف أنواع أفكارنا في أثناء تقدّمها: وإن الملاحظة الدقيقة لهذا النظام هي «التكملة الضرورية» للقانون الأساسي الذي حدّدت صيغته فيما سبق»[1].

وإذن لم يضع «كونت» لنفسه المشكلة المنطقية لتصنيف العلوم في جملتها، كما فعل معاصره «أمبير»[2]. ولم يبحث عن المبدأ الذي يمكن استخدامه في تنظيم جميع العلوم تبعاً لترتيب ما، بحيث يمكن أن تلاحظ فيه علاقاتها من جهة توقّف بعضها على بعض. فقد شكّ حتى في وجود مثل هذا المبدأ، بل هو بعيد جدّاً عن التفكير في وضع تصنيف تامّ للعلوم، وذلك إلى درجة أنه بدأ

---

(1) Cours, I, 46 - 47.

(1) Cours, I, 14 - 15.

(2) Ampere.

بحذف أكبر عدد منها. فقد ترك جانباً في أول الأمر جميع أشكال المعرفة الإنسانية التي ترتبط بالفن أي جميع العلوم التطبيقية، عملية وصناعية. كذلك أغفل جميع العلوم التي تعالج المسائل الجزئية الخاصّة مثل علم الحيوان وعلم المعادن وعلم الجغرافيا، وهلمّ جرّا. ولم يدخل في تصنيفه سوى العلوم النظرية المجرّدة، أي تلك التي لا تهدف إلى شيء آخر سوى معرفة القوانين، والتي تدرس الظواهر بغضّ النظر عن الكائنات الخاصّة التي تتمثّل فيها هذه الظواهر. ويطلق عليها «كونت» اسم «العلوم الأساسية»؛ لأن العلوم الأخرى تفترض وجودها، في حين أنها لا تفترض وجود هذه العلوم الأخرى قبلها.

وهذه العلوم هي العلوم الوحيدة التي تُعدّ ملاحظتها هامّة بالنسبة إلى الهدف الذي وضعه «كونت» نصب عينيه؛ إذ ما السبب في حاجته إلى تصنيف العلوم؟ ذلك لأنه يريد أن يدرس رقيّ التفكير الوضعي في خلال الأنواع المتتابعة للظواهر. فإذا أراد تحقيق ذلك فلا حاجة له إلاّ فحص العلوم التطبيقية أو الخاصّة التي تتلقّى مبادئها من العلوم النظرية المجرّدة. ويكفي أن يوجّه كل اهتمامه إلى هذه العلوم الأخيرة. ففي منهجها وفي تقدّمها أوضح دليل على المجهود الخاصّ [الذي بذله] الذكاء الإنساني. فهذا إذن هو المجال الذي يمكن الوقوف فيه على قوانين تطوّر هذا الذكاء.

وسيخضع «كونت» لمبادىء المنهج الوضعي لكي يصنّف العلوم الأساسية. وسيحدّد مسلكه بناءً على التصنيفات العقلية التي نجد نموذجاً لها في العلوم الطبيعية. ويجب أن يكون التصنيف نتيجة لنفس الدراسة الخاصّة بالموضوعات المراد تصنيفها، وأن

يحدّد تبعاً لأوجه الشبه الحقيقية بينها وللتسلسل الذي تنطوي عليه، بحيث يكون هذا التصنيف نفسه معبّراً عن الظاهرة شديدة العموم التي تكشف عنها المقارنة العميقة بين الموضوعات التي يشملها هذا التصنيف.

فلن يقف «كونت» إذن عند حدّ التصنيفات التي سبقت تصنيفه. فأولاً لم يكن المنهج العقلي للتصنيف قد قرّر بعد عندما ظهرت تلك التصنيفات. ثم كيف كان من المستطاع أن يُلقي المرء نظرةً عامّةً شاملةً على جملة العلوم في الوقت الذي أصبح فيه بعض هذه العلوم وضعياً؛ في حين بقيت العلوم الأخرى في المرحلة اللاهوتية أو الميتافيزيقية؟ وكيف يمكن تنظيم الأفكار المتضاربة تنظيماً عقلياً في مجموعة وحيدة؟ لقد كان من الضروري أن تفشل هذه المحاولات السابقة لأوانها. وكان من الواجب أن تصل جميع أفكارنا الخاصّة بمختلف أنواع الظواهر إلى الصورة الوضعية حتى يقدّر النجاح لإحدى المحاولات. وهنا أيضاً كان إنشاء علم الاجتماع الحادثة [التاريخية] الحاسمة. فقد سمح هذا العلم بإكمال مجموعة العلوم الأساسية. وكان الكشف عن قانون الحالات الثلاث أساساً لعلم الاجتماع، كما حقّق في الوقت نفسه تجانس المعرفة الإنسانية. وقد أدّى هذا التجانس بدوره إلى إمكان التصنيف العقلي للعلوم.

ب ـ أساس هذا التصنيف:

ينظر «كونت» منذ الآن فصاعداً إلى جميع العلوم الأساسية

نظرة واحدة باعتبار أنها علوم وضعية. فقد أقلعت جميع هذه العلوم عن السّعي وراء الحقيقة المطلقـة لكي تدرس الحقيقة النسبية، وعن البحث عن الأسباب من أجل معرفة القوانين. وفي الوقت الحاضر تتبع جميعها نفس المنهج العامّ. وحينئذ لا يمكن أن يرجع الخلاف بينها إلاّ إلى موضوعاتها، أي إلاّ إلى طبيعة الظواهر التي تدرسها. ومن ثم فالعلاقات التي تربط بعض هذه العلوم ببعض لا تترتب إلاّ على العلاقات بين هذه الظواهر. ولكن الملاحظة تبيّن [لنا] أن هذه الظواهر تنقسم إلى عدد خاصّ من المجمـوعات الطبيعية، وأن الدراسة العقلية لكل طائفة منها تقتضي معرفة قوانين المجموعة التي تسبقها، وأن معرفة هذه المجموعة نفسها [تعدّ] بدورها شرطاً ضرورياً لمعرفة المجموعة التي تليها. وهذا الترتيب محدّد تبعاً لدرجة عموم الظواهر. وهذا هو السبب في أن كل طائفة منها تتوقف على سابقتها، وتترتب على ذلك درجة السهولـة أو الصعوبة لكل علم من العلوم.

وعلى أساس هذا المبدأ يتمّ التدرّج العامّ للعلوم الأساسية دون مشقّة. فبناءً على درجة العموم التي تنقص شيئاً فشيئاً، وعلى درجة التعقيد التي تزداد شيئاً فشيئاً، تأتي العلوم الرياضية أولاً، ثم يأتي بعدها كلٌ من علم الفلك، وعلم الطبيعة، وعلم الكيمياء، وعلم وظائف الأعضاء أو علم الحياة، وعلم الطبيعة الاجتماعية أو علم الاجتماع. فالعلم الأول يفحص أشدّ الظواهر عموماً وأقلّها تركيباً وأشدّها تجريداً وأكثرها بُعداً عن الإنسانية. وتؤثّر هذه الظواهر في جميع الظواهر الأخرى، دون أن تتأثّر بها. أما الظواهر التي يدرسها العلم الأخير فهي أشدّ الظواهر خصوصاً وأكثرها تركيباً

وأشدّها اهتماماً بالأمور الحسّيّة، وهي أكثرها أهمية من الوجهة المباشرة للإنسانية، وهي تتوقف، إن قليلاً وإن كثيراً، على جميع الظواهر السابقة لها. [ويقول كونت]: «وبين هذين الطرفين الأقصيين تزداد درجة الخصوص والتركيب والطابع الشخصي شيئاً فشيئاً».

وفي الواقع يتأكد صدق هذا التصنيف بالأساليب العامّة التي يستخدمها العلماء. وهو صدىً للترتيب التاريخي لتقدّم العلوم. وعلى هذا النحو كانت الرياضة في أثناء مدة طويلة من الزمن، العلم الوحيد الذي تشكّل بصورة وضعية. ومن ناحية أخرى كان العلم الاجتماعي آخر علم وصل إلى هذه النقطة. ومع هذا لا يريد «كونت» القول بأن جميع العلوم الأساسية قد نشأ بعضها إثر بعض، وأنه يمكن تفسير كل مرحلة، في كل علم من هذه العلوم، تفسيراً كافياً بالمرحلة التي سبقتها مباشرة. ففكرته تختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً. فعلى عكس ذلك يعرض [لنا] جميع العلوم كما لو كانت تنمو في آنٍ واحد. فهي تؤثّر وتتأثّر بعضها ببعض بألف شكل وشكل. وكثيراً ما يكون تقدّم أحد العلوم ردّ فعل لأحد الكشوف الذي تحقّق في فنٍّ ليس بينه وبين هذا العلم علاقة ظاهرة. فإذا ضربنا مثلاً كان «كونت» أبعد الناس عن الحدس به [قلنا] إن الملاحظة الفلكية قد تقدّمت بسبب آلة التصوير. وفي الواقع يرتبط تاريخ أحد العلوم في عصر معين ارتباطاً وثيقاً بتاريخ العلوم الأخرى، وبتاريخ الفنون في أثناء هذا العصر نفسه، أو نقول بعبارة أفضل إنه يرتبط بالتاريخ العامّ للحضارة. ولكن انتقال كل علم منها إلى الحالة الوضعية يتمّ بناءً على الترتيب الذي حدّده التصنيف، لأنه لا يستطيع الوصول إلى

هذه الحالة، ما لم يكن العلم الأساسي الذي يسبقه مباشرة قد وصل إليها من قبل [ويقول كونت]: «وكان من الواجب أن يتمّ التقدّم على هذا الترتيب، وإن كان هذا التقدّم قد بدأ في وقت واحد»[1].

١٤ ـ ملاحظات عامّة على العلم الاجتماعي:

أ ـ مرتبة علم الاجتماع في تصنيف العلوم:

أطلق «كونت» في بادىء الأمر على العلم الاجتماعي اسم «الطبيعة الاجتماعية». ثم ابتكر لذلك العلم اسم «علم الاجتماع ـ sociologie»[2]. ويحتلّ هذا العلم القمّة في السلّم الشامل للعلوم. ولهذا السبب ينطوي على بعض الخصائص التي لا توجد في العلوم الأخرى.

ومما لا شك فيه أن هذا العلم ينسجم ـ حسب تعريف موضوعه ومنهجه ـ انسجاماً كليّاً مع بقية أجزاء المعرفة الوضعية. فعلم الاجتماع يدرس قوانين الظواهر الاجتماعية، كما تبحث الرياضة عن قوانين الظواهر الهندسية. ومعنى ذلك أنه ليس بين هذه العلوم المتباعدة من أوجه خلاف إلاّ تلك التي تنشأ عن اختلاف الظواهر التي يدرسها كل علم منها. ولكن الرياضة والعلوم الأساسية الأخرى ـ فيما عدا علم الاجتماع ـ تمهّد لعلوم غيرها. أما علم الاجتماع فهو

---

(١) Cours, I, 82.

(٢) Cours, IV, 200.

علم نهائي. فكلّ علم من العلوم التي تمهّد لغيرها يجب أن يعنى به فقط بالقدر الضروري الذي يسمح للعلم الذي يليه أن يتخذ بدوره الشكل الوضعي. والعلم الاجتماعي الذي لا يمهّد لعلم بعده يضع مبادىء الأخلاق والسياسة. فهو كما رأينا عماد الفلسفة الوضعية. وفي هذا العلم وعن طريقه يمكن للطريقة الوضعية أن تكتسب صفة العموم التي كانت تعوزها حتى الآن.

أما الاختلاف الأخير الذي يزهو «كونت» بأنه محاه فهو: أن العلوم الأخرى قد تمّ تأسيسها، وإن اختلف حظّها في ذلك. أما العلم الاجتماعي فإنه في دور التأسيس. ولا ننكر أن محاولات قد حُوولت في هذه السبيل، وهي محاولات لا يجهلها «كونت» وهو يفخر بإعطاء مَن سبقوه في هذا المضمار نصيبهم من الفضل. ويصعّد في تقصّيه لهم إلى «أرسطو» الذي يعجب بعبقريته العلمية والفلسفية التي لا تضارع ويعدّه مُنشىء علم الاجتماع التكويني (الاستكاتيكا الاجتماعية). ولا زال كتابه «السياسة» ذا فائدة لمَن يقرؤه حتى الآن[1]. ولكن «أرسطو» ما كان يستطيع تكوين أيّ فكرة ما عن علم الاجتماع - وعلى الأخصّ عن علم الاجتماع التطوّري - بمعناه الوضعي. فقد كان ينقصه لتكوين هذه الفكرة (وذلك بصرف النظر عن العلوم الأساسية التي لم تكن قد نشأت بعد، فيما عدا العلوم الرياضية) المعرفة الشاملة المتنوّعة للتاريخ، كذلك كانت تنقصه فكرة التقدّم.

---

(١) Cours, IV, 191 - 2.

أما «منتسكيو» فقد سبق عصره حين استطاع، بنظرة تدلّ على العبقرية أن يعمّم فكرة القانون الطبيعي، وأن يُخضِع لها الظواهر السياسية والتشريعية والاقتصادية والاجتماعية بوجه عامّ. وقد فهم حقيقة فكرة العلم الاجتماعي. ولكنه لم ينفّذ الفكرة على النحو الذي كان ينبغي أن تُنَفّذ عليه. وكيف كان يستطيع «منتسكيو» أن ينجح وقد أعوزه عنصران أساسيان: أولهما علم الإنسان الوصفي من الناحية الحيوية ثم فكرة التقدّم، وهي المحرّك الضروري لكل فلسفة للتاريخ تقوم على الأساس الوضعي؟ ولمّا لم يستطع «منتسكيو» ملاحظة القوانين الأساسية لعلم الاجتماع الخاصّ بالتطوّر أفرط في استخدام منهج المقارنة. وكان من نتيجة ذلك أن فهم بعض القوانين الثانوية على أنها قوانين أساسية: مثال ذلك القوانين الخاصة بتأثير المناخ، كما أنه قد غلاَ في تقدير أهمية بعض أشكال النظم السياسية[1].

وأتى «كوندرسيه» بعد «منتسكيو» «وتورجو»، وقد شبّ على مبادىء «دالمبير». واقترب أكثر من غيره من العلم الاجتماعي الذي لم يكن قد تأسّس بعد. وقد أدرك إدراكاً يبعث على الإعجاب أن تطوّر النوع الإنساني ـ الذي ينظر إليه على أنه كائن وحيد ـ يخضع لقوانين. وقد ألقى ضوءاً ساطعاً على فكرة التقدّم. ومع ذلك لم ينشأ علم الاجتماع الوضعي على يديه، إذ إنه كان يشارك أهل زمانه في الفكرة الخاطئة التي كانت تقول بأن الإنسان قابل للكمال إلى ما لا حدّ له. وهذه الأوهام لم تكن لتختفي إلاّ أمام العلم الوضعي

(١) Cours, IV, 193 - 99. Pol. pos, IV, Append, 106.

للإنسان العاقل الخلقي. وفوق ذلك، فإنه في حدّة الصراع الثوري أغفل الحقيقة الملموسة للتقـدّم، في حين أنه فهم تماماً ضرورته من الناحية النظرية. وعندما صوّر القرون التي سبقت القرن الثامن عشر بألوان سوداء قائمة، جعل التطوّر التدريجي للإنسانية نوعـاً من المعجزات. «وهذا ما لا يقبله بتاتاً مذهب لا موضع فيه قطّ لفكرة العناية الإلّهية»[1].

ثم لا يلبث «كابايتس» و«جال» أن يقدّما لنا بعد ذلك نظريتهما الوضعية عن القوى العقلية والخلقية عند الإنسان. وقد ألقت الثورة الفرنسية ضوءاً شديداً على الحقبة التي تفصلنا عن القرون الوسطى. وأخيراً فإن المفكّرين الذين كانوا ضدّ الثورة قد بيّنوا أن فلسفة القرن الثامن عشر، وإن كانت قد أفلحت في الهدم، فقد ظهر عجزها في البناء. وبذلك أثبتوا أن النظام يجب ألّا ينفصل عن التقدّم وقد كان «كونت» ينظر إلى نفسه كما لو كان «كوندرسيه» بعد أن أفاد من هذه الدروس، ومن هذه التجارب. فقد درس مع «سان سيمون» وقرأ «دي ميستر». وبالاختصار أصبح يمتلك كل العناصر الضروريـة لتأسيس علم الاجتماع.

وفي الوقت الذي شرع يضع فيه أُسس هذا العلم كانت الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية ما زالتا تسيطران على الفكـرة المألـوفة عن الظواهر الاجتماعية فلم يكن الخيال في هذه الفكرة يفسح المجال للملاحظة. ولم يكن المفكّرون يكرّسون جهودهم لتحليل

---

(١) Cours, IV, 205; Pol. pos. IV, Append. 109.

الظواهر بغية الكشف عن علاقاتها وعن القوانين التي تخضع لها. وكانوا يفضّلون إنشاء فلسفات للتاريخ تنطوي على خصائص الفروض غير العلمية، أي التي لا يمكن التحقّق من صحتها. وكانوا يبحثون عن النتائج المطلقة. وخُيِّل إليهم أنه يمكن إدراك الحقائق المطلقة في مجال هذه الظواهر، كما يمكن إدراكها في الظواهر الأخرى جميعاً. أما من وجهة النظر العلمية فلم يكن لدى هؤلاء المفكّرين أدنى شك في أن الإنسان يستطيع أن يعدل الظواهر الاجتماعية كما يروق له، وأن نشاطه يؤثّر في هذا المجال تأثيراً لا حدود له. وبالاختصار كانوا يفترضون أن المجتمع السياسي ليس له قوانين تنظّم نموّه الطبيعي.

فنفس هذه الآراء الوهمية، ونفس هذه الأفكار الخاطئة كانت تسيطر قديماً على دراسة الظواهر الأوّلية جداً، وهي التي أصبحت فيما بعد موضوعات للعلوم الوضعية. أليس هذا التشابه خليقاً بأن يبعث لدى الفلاسفة «الأمل الذي ينادي به العقل في الوصول إلى محو هذه الأخطاء النظرية والمنهجية التي تنطوي عليها مجموعة الآراء السياسية[1] وإذا كان العلم الذي يدرس الظواهر الأكثر تعقيداً آخر العلوم في الوصول إلى الحالة الوضعية فذلك أمر طبيعي جداً، بل كان من المستحيل أن يكون الأمر على عكس ذلك. وأخيراً فبالإضافة إلى المصاعب الناجمة عن شدّة تعقيد موضوعه، فقد كان على علم الاجتماع أن يتغلّب على مصاعب أخرى تنجم عن العواطف السياسية. فإن المشاكل التي من هذا النوع لا تدع إنسانا

---

(١) Cours, IV, 293 - 9.

دون أن يشترك فيها. ومصالح كل إنسان تتأثّر بها، كما أنها تؤثّر، دون أن يشعر بذلك في اتجاه أفكاره. وتتفوّق الأحزاب السياسية في إنشاء النظريات التي تتلاءم مع حاجاتها والدعاية لها. ولذلك فإن الأمر يستلزم مجهوداً متواصلاً للوصول إلى آراء غير مغرضة يستطيع أن يتخذها علم السياسـة النظري موضوعاً له.

على أنه إذا كانت كل هذه الأسباب توقفنا على أن علم الاجتماع كان آخر العلوم الأساسية من حيث النشأة فلا يتضمن أيّ سبب منها أن هذا العلم يجب ألاّ يولد بدوره، بل كان يجب على العكس أن تأخذ «الطبيعة الاجتماعية» مكانها يوماً ما إلى جانب «الطبيعة العضوية» و«الطبيعة غير العضويـة». وقـد كانت لـدى «كونت» فكرة واضحة جداً عن هذا الموضوع منذ سنة ١٨٢٤ . فنراه يقول: إننا لا نرى لماذا لا يكون للظواهر التي تنشأ بسبب نمو أحد الأنواع الاجتماعية قوانين تخضع لها كقوانين الظواهر الأخرى، ولماذا لا يمكن الكشف عن هذه القوانين بطريقة الملاحظة كما هي الحال في القوانين الأخرى، مع ملاحظة أمر واحد، وهو أن طبيعة هذا الجزء من الفلسفة تجعل دراسته أصعب من غيره. «سوف أجعل الناس يشعرون عن طريق الواقع نفسه أن هناك قوانين لنموّ النوع الإنساني تبلغ في دقّتها قانون الجاذبية الذي يخضع لـه سقوط حجر»(١). على أن «كونت» قد خفّف فيما بعد كثيراً من صرامة مثل هذه التصريحات... واعترف بأن الظواهر الاجتماعية أكثر الظواهر

---

(١) Letters á valat, p. 138 - 9 (8 Sep - 1829).

«قابلية للتعديل»، ولكنه مع ذلك لم يتزعزع عن إيمانه بأنها خاضعة لقوانين.

ب ـ العلاقة بين علم الاجتماع وعلم الحياة:

إن علم الاجتماع، وهو علم مجرّد ونظري بحت، لا يهدف إلاّ إلى الكشف عن قوانين الظواهر، دون أن يهتمّ في البداية بالتطبيقات العملية الممكنة عليها. وقد قال «كونت»: إنني لن أشغل نفسي مباشرة بالفوضى السياسية[1] فيجب في هذا المجال، أكثر منه في أيّ مجال آخر، أن نفصل العلم عن الفنّ المقابل له. لأن نفس الأسباب التي أدّت إلى تكوين علم وظائف الأعضاء المستقل عن الطب هي نفس الأسباب التي تحتّم أيضاً أن يتميّز العلم الاجتماعي عن السياسة وقد كان حتى الآن تفسيراً تجريبياً أو تعسفياً لهما.

ومن الغريب أن «كونت» الذي اهتم إلى حدٍّ كبير بتعريف الظاهرة الطبيعية والظاهرة الكيميائية، والظاهرة الحيوية، لم يعرف الظاهرة الاجتماعية. ويمكننا أن نفطن بسهولة إلى أسباب ذلك. فهذه الظاهرة أولاً تعرف نفسها بنفسها، وذلك بطريق الحذف[2]. فيما أن الظواهر الاجتماعية أكثر الظواهر تعقيداً من بين تلك التي يمكننا الوقوف عليها فإن كل الظواهر التي لا تدرسها العلوم السابقة تكون بطبيعة الأمر موضوع علم الاجتماع. ومن جهة أخرى قد يكون هناك مجال للبحث عن تعريف الظاهرة الاجتماعية لو أننا بدأنا بالنظر

---

(١) Cours, IV, 2 - 3.

(٢) Par élimintation.

إلى الفرد لكي نصعد منه إلى دراسة المجتمع. ولكن فكرة «كونت» على عكس ذلك تماماً. فالفرد، حسبما يرى، ليس إلاّ معنى مجرّداً، والمجتمع هو الحقيقة الواقعية، ويجب ألاّ نفسّر الإنسانية عن طريق الإنسان بل بالعكس، يجب أن نفسّر الإنسان عن طريق الإنسانية. وحينئذ يجب أن تكون الظواهر الإنسانية بمعنى الكلمة، ظواهر اجتماعية لهذا الأمر نفسه. ومن الصفات الجوهرية في مذهب «كونت» أن الإنسان الذي ينظر إليه كفرد لا يكون موضوعاً للعلم. فمعرفة الإنسان تخصّ علم الحياة من ناحية وعلم الاجتماع من ناحية أخرى. وعلى ذلك فإن تعريف الظاهرة الاجتماعية يرجع إلى تحديد العلاقات بين علم الحياة وعلم الاجتماع.

ولقد سبق أن رأينا أن هذه العلاقات وثيقة للغاية. فمن ناحية، ما كان لعلم الاجتماع أن ينشأ ما لم تكن دراسات الوظائف السامية في علم الحياة قد بلغت درجة معينة من التقدّم. وقد قدّم لنا التاريخ دليلاً على ذلك: فعندما كان علم الحياة في مرحلة الطفولة كان ذلك سبباً هامّاً في فشل المحاولات الاجتماعية التي قام بها كلُّ من «منتسكيو» و«كوندرسيه». ولكن من ناحية أخرى ما كان يمكن دراسة الوظائف العقلية والخلقية، أي أرقى جزء من علم الحياة، إلاّ بناءً على وجهة نظر علم الاجتماع. فهذه الدراسة تكاد تكون مجالاً مشتركاً لا يخصّ هذا العلم وحده أو ذاك.

فهل نستطيع إذن أن نعتبر علم الاجتماع مجرد امتداد لعلم الحياة، بحيث يصبح هذا الامتداد أكثر أهمية في حالة النوع الإنساني منه في حالة الأنواع الأخرى، ألا تتحقّق هذه النظرة ضمناً

حين نُرجع دراسة الوظائف العقلية والخلقية إلى علم الحياة؟ إذ إن كل ما يحمل اسم «العلوم الأخلاقية» كالتاريخ والقانون والاقتصاد السياسي وهلمّ جرّا ترتكز، في التحليل الأخير، على هذه الوظائف. وما جدوى إنشاء علم أساسي جديد يقوم بدراسة ظواهر تؤول في آخر الأمر إلى الظواهر الحيوية؟

لقد احتجّ «كونت» ضدّ هذا التفسير الخاطىء لنظريته[1]. فعلم الاجتماع في نظره لا يمكن أن يؤول إلى علم الحياة، كما أن علم الحياة نفسه لا يمكن أن يؤول إلى علم الكيمياء. وللظواهر الاجتماعية قوانينها الخاصّة التي تسيطر عليها، بصرف النظر عن القوانين الأخرى العامّة التي تشترك فيها مع الظواهر التي تُعَدّ أساساً لها. وإذا لم يكن في الوجود إلّا مجتمعات حيوانية كتلك التي نراها اليوم فقد لا يكون من المستحيل النظر إلى علم الاجتماع على أنه ملحق لعلم الحياة. ولكن وجود المجتمع الإنساني يستبعد كل محاولة من هذا القبيل ذلك لأن الحياة الاجتماعية هي التي حقّقت لدى الإنسان ذلك النموّ الهائل في وظائفه العقلية والخلقية، وهذا النموّ نفسه أساس لتعريف الإنسانية. والنتيجة الأولى لهذا النمو هو أن علم الحياة بمعنى الكلمة يصبح غير كافٍ في دراسته. فيجب استخدام منهج جديد، وهو منهج الملاحظة التاريخية وإذا لم يكن هناك غير هذا السبب وحده فإنه يكفي لدحض مسألة إرجاع علم الاجتماع إلى علم الحياة.

---

(١) Cours. IV, 391. VI. 775 - 65. Pol. pos. IV, Appendice, p. 129 - 7.

والأمر الثاني هو أننا حين ننتقل من دراسة الكائن العضوي الفردي إلى دراسة الكائن الاجتماعي فإن «الامتداد المستمر والبقاء الذي لا نهاية له تقريباً» لهذا الكائن الأخير يجعلان من المستحيل ألاّ نفكّر في فصله عن الكائن الأول في دراسة علمية مستقلة[١]. ولم يغترّ «كونت» بالتشابه بين هذين النوعين من الكائنات العضوية. والحقّ يقال إن علم الاجتماع لديه لا يكاد يهتمّ إلاّ بكائن عضوي وحيد هو الإنسانية. فإذا تركنا جانباً القليل مما كتبه عن المجتمعات الحيوانية وجدناه ينظر إلى النوع الإنساني، من خلال الزمان والمكان، كما لو كان مكوّناً من «وحدة اجتماعية هائلة وأبدية، يساهم مختلف أعضائها، وهم الأفراد والدول، كلٌ حسب طريقة ودرجة محددة، في تطوّر الإنسانية، وقد وحّد بينهم نوع من التضامن العامّ». ومن الآراء التي يعجب بها «كونت» لدى «كوندرسيه»، ويراها ضرورية للعلم الاجتماعي، أن هذا الأخير قد جعل مجموع النوع الإنساني كائناً وحيداً يتطوّر[٢]. وحينئذ فالتوازي لا يكون كاملا بين «هذه الوحدة الاجتماعية الهائلة» وبين الكائنات العضوية التي يدرسها علم الحياة. فالطبيعة المركّبة للوحدة الأولى تختلف، كما يقول «كونت» نفسه، اختلافاً عميقاً عن التركيب الفردي للكائنات الحيّة. فيجب إذن أن نعرف كيف نضيّق نطاق المقارنة بحكمة «حتى لا تكون هذه المقارنة سبباً في تقرير أوجه شبه معيبة، في حين أنها يجب أن تقتصر على مجرد إبداء الملاحظات القيّمة».

---

(١) Pol. pos., II, 288 - 9.

(٢) Cours, IV, 326.

على أن «كونت» قد خالف أحياناً هذا المبدأ الذي يُوجِب الحذر، عندما بحث مثلاً في الكائن الاجتماعي عمّا يشابه الأنسجة والأعضاء والأجهزة التي يدرسها علماء التشريح. ومع ذلك فقد حدّد بطريقة أكيدة الحدّ الذي يصبح استخدام المقارنة بعده أمراً معيباً.

وهذا الحدّ تعينه الصفة الذاتية للحقيقة الاجتماعية، وهي التي لا تدخل في نطاق منهج علم الحياة. ذلك أن الظاهرة الأساسية في موضوع علم الاجتماع، والتي تقرّر صيغته العلمية بأشدّ ما يمكن من الوضوح هي التأثير التدريجي المتّصل للأجيال الإنسانية المتعاقبة كلٌ في الآخر. ومن الواضح أن ذكاءنا «لا يستطيع الحدس بالمراحل الفعلية الأساسية لتطوّر بلغ هذا الحدّ من التعقيد ما لم يستعِن بالتحليل التاريخي بمعناه الصحيح»[1]. وهذه هي الكلمة الحاسمة: فلا وجود لعلم الاجتماع دون التاريخ: وقد كتب «كونت» قبل ذلك أي في سنة ١٨٢٢: إن إرجاع علم الاجتماع إلى علم الحياة معناه إلغاء الملاحظة المباشرة للماضي الاجتماعي. ولا نشكّ في أن الإنسان بالنسبة إلى الحيوانات الأخرى يرجع إلى الكمال النسبي في تركيبه العضوي وبهذا المعنى يكون علم الطبيعة الاجتماعي، أي دراسة التطوّر الاجتماعي للنوع الإنساني، فرعاً من علم وظائف الأعضاء. وبهذا المعنى أيضاً لا يكون تاريخ الحضارة إلّا نتيجة وتكملة ضرورية للتاريخ الطبيعي للإنسان ولكن بقدر ما يهمّنا فهم هذه العلاقة وعدم تحويل أنظارنا عنها أبداً، فقد يكون من الخطأ أن نستنبط منها أنه يجب الّا نفصل فصلاً تامّاً بين علم

---

(١) Cours, IV, 387.

الطبيعة الاجتماعي وعلم وظائف الأعضاء بمعناه الصحيح. وذلك لوجود التاريخ في حالة النوع الإنساني، والتاريخ لا يمكن استنباطه[1].

جـ - منهج البحث في علم الاجتماع:

سبق أن رأينا أن طبيعة الموضوع الذي يدرسه علم الحياة قد اضطرت العلماء إلى بدء دراستهم بالنظر إلى «الكل» لكي ينتهوا إلى دراسة الأجزاء. ومعنى ذلك هو الانتقال من المركب إلى البسيط. فمن الأولى أن يتبع هذا المنهج ذو الاتجاه العكسي في علم الاجتماع. وذلك لأنه بالرغم من أن العناصر الفردية في المجتمع تظهر أكثر انفصالاً من أجزاء الجسم الحيّ، إلّا أن التضامن بين الأجزاء الاجتماعية يكون أشدّ قوة من تضامن الأجزاء الحيوية[2] وإذن سينحصر المنهج الاجتماعي في النظر دائماً، وفي آنٍ واحد، إلى المظاهر المختلفة للحياة الاجتماعية، سواء أكان ذلك في حالة الاستقرار أو في حالة التطوّر. وكلٌ من هاتين الحالتين يمكن أن يكون بلا شك موضوعاً لدراسة خاصة على اعتبار أنها دراسة «إعداد وتمهيد». ولكن بمجرد أن يصبح العلم أكثر تقدماً فإن ارتباط الظواهر يكون خير مرشد في تحليلها. وقد أثبت علم الاقتصاد السياسي بطريقة واقعية أن الدراسة المنفصلة لمجموعة من الظواهر الاجتماعية محكوم عليها بأن تظلّ عقيمة ومنافية للعقل. وعلى ذلك

---

(١) Pol. pos., IV, Appendice, p. 129 - 7.

(٢) Cours, IV, 279 - 80.

فإن أولئك الذين يرغبون في مُحاكاة طريقة «التجزئة المنهجية الخاصّة بالعلوم غير العضوية». وتطبيقها في مجال الدراسات الاجتماعية يجهلون بلا شك الشروط الأساسية التي يتطلبها موضوع بحثهم. ففي هذا المجال تتحتّم معرفة القوانين الأكثر عموماً قبل غيرها. وبعد ذلك يهبط العلم من هذه القوانين إلى القوانين الأشد خصوصاً.

وكلما زادت الظواهر تعقيداً كثرت الأساليب المنهجية التي نستعين بها على دراستها. ويتحقّق قانون التعويض مرة أخرى في حالتنا الراهنة إذ إن علم الاجتماع له أساليبه الخاصّة به، وعلاوة على الأساليب الأخرى المستخدمة في العلوم السابقة له. ونقول بعبارة أدقّ : إنه نظراً لكونه آخر العلوم فإنه يستخدم الطريقة الوضعية بأكمل معانيها. ولمّا كانت معرفة المنهج بالدقّة لا تكتسب إلّا عن طريق الخبرة العملية فمن الواجب إذن أن يكون عالم الاجتماع نفسه عن طريق تربية علمية كاملة، مبتدئاً بالرياضة التي تُشعِره بالفكرة الوضعية حتى ينتهي إلى علم الحياة الذي يعلمه منهج المقارنة. وترسم لنا «دروس الفلسفة الوضعية» بدقة هذا الصعود المنهجي الذي قاد العقل البشري بدرجات متتابعة حتى انتهى به إلى العلم الاجتماعي. وبما أن التطوّر العقلي للفرد نسخة مكررة من تطوّر النوع بأكمله وجب على عالم الاجتماع أن يقطع نفس المراحل ليصل إلى نفس الهدف.

على أنه إذا كانت الثقافة الرياضية ضرورية لعالِم الاجتماع، لأنها تعوّده على طريقة التفكير الوضعي، فإن «أوجيست كونت»

يعترف مع ذلك بأن الظواهر الاجتماعية لا تتضمن استخدام الأعداد ولا المعادلات الرياضية، بل لا تستخدم حساب الاحتمالات بصفة خاصة. وقد وصف محاولة «لاپلاس» في هذا الصدد بأنها محاولة سخيفة، وهي تلك المحاولة التي اقتبسها منه فيما بعد بعض علماء الرياضة. ويروق له أن يستشهد بها لكي يدلّ على ضعف الروح الفلسفية عند علماء الهندسة والواقع أنه يرى أن تطبيق حساب الاحتمالات على الحوادث التاريخية معناه إغفال أن هذه الظواهر تخضع لقوانين ثابتة كالظواهر الأخرى.

وحينئذ إذا كانت الأساليب الرياضية لا تزوّد علم الاجتماع بأداة فعّالة فإن هذا العلم يستطيع استخدام الأساليب المتّبعة في علوم الطبيعة والتاريخ الطبيعي. وأول هذه الأساليب هي الملاحظة. ويلوح أن ملاحظة الظواهر الاجتماعية أمر من السهولة بمكان، لأن هذه الظواهر مألوفة لدينا جداً، ولأن مَن يلاحظها يشترك فيها إلى حدٍّ ما. ولكن الحقيقة هي أن هـذين الظرفين يجعـلان الملاحـظة الاجتماعية من أشقّ الأمور. فالمرء لا يلاحظ جيداً إلّا بشرط أن يضع نفسه خارج الشيء الذي يلاحظه[1] فينبغي إذن أن تظهر لنا الظواهر الاجتماعية على أنها موضوعية، ومنفصلة عنّا، ومستقلة عن حالات شعورنـا الفرديـة. وليس أصعب من تحقيق هذا الأمر. وللحصول على «هذه النتيجة المضادّة للنظرة التلقائية»، ولضمان الاحتفاظ بها على وجه الخصوص، يجب أن يتدخّل العقل لإعداد ما

---

(١) Cours, IV, 337.

يريد ملاحظته وإذا كان العالم غير مزوّد في أثناء ملاحظة الظواهر بنظرية سابقة تمهّد له السبيل فإنه يعجز في الأغلب عن معرفة الشيء الـذي يجب عليه أن يـلاحظه في الـظواهر التي تمـرّ أمام عينيـه فنحن لا نستطيع إذن أن نفهم الظواهر اللاحقة إلّا بربطها بالظواهر السـابقة. وهنا موطن «الصعوبة الكبرى» في علم الاجتماع حيث نضطر دائماً على نحوٍ ما إلى تحديد الظواهر وقوانينها في آنٍ واحد. إذ إن الظواهر تظلّ عقيمة ـ بل غير ملحوظة ـ على الرغم من أننا نسبح في وسطها إذا لم تكن لدينا من قبل المبادىء العقلية الضرورية التي تمكّننا من فهمها.

وبناءً على ذلك، لا يمكن أن يكون للظاهرة الاجتماعية معنىً علمياً إلّا إذا ماثلنا بينها وبين ظاهرة أخرى. والظاهرة المنعزلة تظلّ شبيهة بمجرد أقصوصة يمكن أن تشبع الرغبة في «حبّ الاطّلاع الذي لا طائل تحته». ولكنها لا تصلح أن تكون موضوعاً لدراسة عقلية. وهناك عدد لا حصر له من الظواهر التي تصلح لأن تكون مادة لعلم الاجتماع، كالعادات التي قد تكون شديدة التفاهة بحسب الظاهر، والآثار بجميع أنواعها، وتحليل اللغات ومقارنتها. ولكن يجب، في نهاية الأمر، أن تهيمن وجهات نظر عامّة على ملاحظة جميع هذه الظواهر. وبهذا الشرط وحده يستطيع العالم الذي أعدّ إعـداداً عقليـاً كـافيـاً أن يحـوّل الـظواهـر التي تمـرّ أمـام عينيـه إلى معلومات اجتماعية وذلك «عن طريق استخدامه لنقط الاتصال المباشر أو غير المباشر بالنـظريات العليـا في العلم، وبفضل مـا بين المظاهـر المختلفة للحياة الاجتماعية من ارتباط».

وليس هنـاك محل للتجـربة في علم الاجتمـاع[١]. وليس سبب ذلك أننا لا نستطيع التأثير في الظواهر الاجتماعية، فـإنها على العكس أكثر الظواهر قابلية للتعديل. ولكن التجربة بمعناها الحقيقي تنحصر في المقارنة بين حالتين تختلفان بسبب ظرف محدّد، وبسبب هذا الظرف وحده. وليست لدينا وسيلة ما لتحديد حالتين من هذا النوع في علم الاجتماع. وإذا كانت التجربة المباشرة تعوزنا حقاً فإن الطبيعة تزوّدنا بكثيرٍ من التجارب غير المباشرة. وتنحصر هذه الأخيرة في الحالات المرضية. وهي لسوء الحظّ كثيرة جداً في حياة المجتمعات، وفي الاضطرابات التي يتفاوت خطرها والتي تقاسيها المجتمعات نتيجة لأسباب عرضية أو طارئة. ومن ذلك الفترات الثورية، وهي تقابل فترات المرض بالنسبة إلى الأجسام الحيّة. وإذا طبّقنا مبدأ «بروسيه»[٢] تطبيقاً مناسباً على علم الاجتماع، أي إذا سلّمنا بأن الظواهر المعتلّة تحدث كنتيجة لنفس القوانين التي تخضع لها الظواهر السليمة فإن دراسة الأمراض الاجتماعية تقوم إلى حدٍّ ما مقام التجربة. وقد يقال إن هذه الدراسة قد ظلّت عقيمة حتى الآن. ولكن ذلك راجع، في نظر «كـونت» إلى أن التجربة، مباشرة كانت أم غير مباشرة، يجب أن تخضع لمبادىء عقلية. وشأنها في ذلك شأن الملاحظة المجرّدة. فالملاحظة والتجربة لا تثمران إلاّ داخل نـطاق علم اجتماع يكـون قد اهتـدى إلى الكشف عن قوانينـه الأساسية.

---

(١) Cours, IV, 392 - 99.

(٢) Broussais.

وهذه الظواهر المعتلة تحدث كنتيجة لنفس القوانين التي تخضع لها الظواهر السليمة فإن دراسة الأمراض الاجتماعية تقوم إلى حدٍّ ما مقام التجربة. وقد يقال إن هذه الدراسة قد ظلّت عقيمة حتى الآن. ولكن ذلك راجع، في نظر «كونت» إلى أن التجربة، مباشرة كانت أم غير مباشرة، يجب أن تخضع لمبادىء عقلية، وشأنها في ذلك شأن الملاحظة المجرّدة. فالملاحظة والتجربة لا تثمران إلاّ داخل نطاق علم اجتماع يكون قد اهتدى إلى الكشف عن قوانينه الأساسية.

وإذا كان المنهج المقارن قد أفاد عالِم الحياة فإنه عظيم الفائدة أيضاً لعالِم الاجتماع. فهو يماثل بين الحالات المختلفة للمجتمع الإنساني، تلك الحالات التي توجد في آنٍ واحد في مختلف أجزاء الكرة الأرضية، ويماثل أيضاً بين شعوب منفصل بعضها عن بعض. ومما لا شك فيه أننا إذا نظرنا إلى التطوّر في مجموعة وجدنا أن تطوّر الإنسانية كلٌ لا يتجزأ. ومع ذلك فمن الحق أن نعترف بأن هناك شعوباً كثيرةً ومختلفةً جداً لم تبلغ من هذا التطوّر إلاّ درجات تتفاوت رقيّاً وانحطاطاً. فنستطيع إذن أن نلاحظ مراحل تطوّرها المتعاقبة في آنٍ واحد، وأن نقارن بينها. فإذا بدأنا بقبائل «الفيجيين» البدائية حتى ننتهي إلى أكثر الدول حضارة في أوروبا فإننا لا نستطيع أن نتخيل أيّ «فرق اجتماعي يسير» دون أن يكون موجوداً بالفعل في إحدى جهات الكرة الأرضية. وكثيراً ما نجد داخل نطاق دولة واحدة أن الظروف الاجتماعية للطبقات المختلفة تمثّل حالات مختلفة من الحضارة يختلف بعضها عن بعض أشدّ اختلاف. وتحتوي باريس اليوم على «مخضرمين» تتفاوت درجة إخلاصهم لجميع الدرجات السابقة للتطوّر الاجتماعي تقريباً،

وخصوصاً من الناحية الفكرية[1]. ولهذه الطريقة في المقارنة قيمتها بالنسبة إلى علم الاجتماع من ناحيتي الاستقرار والتطوّر. وفي علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار، قد تكون المقارنة ممكنة بين المجتمعات الحيوانية والمجتمعات الإنسانية.

ومع ذلك فإن هذا الأسلوب المنهجي لا يخلو من المساوىء في علم الاجتماع، إذ أنه لا يراعي التعاقب الضروري للمراحل المختلفة في التطوّر الاجتماعي. وهو يميل، على العكس من ذلك، إلى النظر الى هذه المراحل كما لو كانت حدثت في آنٍ واحد. فهو يحول إذن دون ملاحظة تسلسل الأشكال الاجتماعية. وقد يوشك أن يفسد تحليل الظواهر التي سبقت ملاحظتها. وأن يدعونا إلى الخلط بين مجرد العوامل الثانوية وبين الأسباب الرئيسية.

وهذا ما حدث لـ «منتسكيو» حينما شرع يقارن، دون تفرقة، بين المدن القديمة وفرنسا في العصور الوسطى، وإنجلترا في القرن الثامن عشر، وجمهورية البندقية، وحكومة بيزنطة، وإمبراطورية السلطان العثماني، وإمبراطورية شاه العجم.

ولذلك فإن منهج المقارنة في علم الاجتماع لا يمكن أن يكون أكثر من وسيلة مساعدة. ويجب أن يخضع، كالملاحظة والتجربة، لفكرة عقلية عن تطوّر الإنسانية. وهذا التطوّر يتوقف بدوره على استخدام طريقة مبتكرة للملاحظة تتلاءم مع طبيعة

---

(١) Cours, IV, 354, et suiv.

الظواهر الاجتماعية، وتخلو من الأخطار التي كانت تظهر في الطرق التي سبق ذكرها. وهذه الطريقة ذات الصبغة الاجتماعية الصرفة - التي تُعَدّ أسمى مراتب الأساليب العلمية في علم الاجتماع والتي يكمل بها المنهج الوضعي - هي ما أطلق عليها «كونت» اسم «الطريقة التاريخية»[1].

د - كيف يستخدم المنهج التاريخي في علم الاجتماع؟

إن علم الاجتماع علم مجرّد. ولمّا كان التاريخ وسيلته الأساسية في البحث فإن هذا التاريخ لا يمكن أن يقتصر إذن على مجرد سرد الحوادث. وهناك طريقتان لفهم التاريخ: الأولى عامّة والأخرى خاصّة. وتسيطر هذه الأخيرة على المؤلّفات التاريخية التي كُتِبَت حتى اليوم. وغرض هذه المؤلّفات هو سرد طائفة من الحوادث حسب تاريخ وقوعها، وعرضها تبعاً لهذا النظام. ولا ننكر أن هناك مجهودات قد بُذِلَت في القرن الأخير لربط الحوادث السياسية وتحديد تسلسلها. ولكن هذا النوع من المؤلّفات ظلّ، بالرغم من ذلك، ذا صبغة قصصية أو أدبية. أما ذلك الشكل الأخر من أشكال التاريخ الذي لم يظهر حتى الحين فهو يهدف إلى البحث عن القوانين التي تسيطر على النمو الاجتماعي للنوع الإنساني[2].

ولا بدّ أن يؤدّي اختلاف الهدف إلى اختلاف المنهج. فإذا كان الأمر يتعلق بعرض بعض «الحوادث» عرضاً دقيقاً وسرد الأشياء

---

(١) Cours, IV, 360.

(٢) Cours, IV, 225.

كما وقعت في الماضي. فإننا نبدأ عادة بالتاريخ الخاصّ لكلٍّ من الشعوب المختلفة على حِدَة، وهو يقوم بدوره على الترتيب الزمني لتواريخ الأقاليم والمدن. ويجب أن نبدأ بالوثائق التي تهتم بالتفاصيل، وألّا نهمل أيّ مصدر مهما كان تافهاً. أما ربط هذه الحوادث المبعثرة فإنه يأتي بعد ذلك. أما إذا كان غرضنا هو إنشاء علم نظري للتاريخ أي الوصول إلى ربط الظواهر الاجتماعية، وجب أن نتّبع طريقاً مختلفاً عن ذلك تمام الاختلاف. والواقع أن جميع طوائف هذه الظواهر تتطوّر في آنٍ واحد ويتأثّر بعضها في تطوّره ببعض. ولا نستطيع تفسير سير التطوّر المستمر لإحدى هذه الطوائف دون أن تكون لدينا أولاً فكرة عامّة عن «تقدّم المجموع». وإذن يجب أن نحاول، قبل كل شيء تكوين فكرة عامّة جدّاً عن تقدّم النوع الإنساني ومعنى ذلك أن نلاحظ وأن نربط بين أنواع التقدّم العامّة التي أحرزتها الإنسانية تباعاً من أهم اتجاهاتها. وبعد ذلك نشرع في تقسيم الفترات المختلفة وطوائف الظواهر التي يتعيّن علينا ملاحظتها[١].

وهذه «الاتجاهات الرئيسية المختلفة» تتصل بما سمّاه «كونت» فيما بعد «بالمجموعات الاجتماعية»[٢]. وهو يعني بذلك مجموعات الظواهر الاجتماعية وقد نظّمت وأعدّت للدراسة العلمية. فإذا تمّ تكوين هذه المجموعات حاول عالم الاجتماع أن يحدّد النمو المتواصل لكل استعداد أو قوة طبيعية أو خلقية أو عقلية أو سياسية

---

(١) Cours, IV, 366 et suiv; Pol. pos, IV, Appendice, p. 135 et suiv.

(٢) Les séries sociales.

مستعيناً في ذلك بمجموع الحوادث التاريخية. ثم يحاول بعد ذلك أن يُظهِر علاقة ذلك النمو بالتناقض المستمر الذي يعتري الاستعداد أو القوة المضادّة مثال ذلك ميل المجتمع الإنساني إلى الانتقال من الحضارة الحربية إلى الحضارة الصناعية، أو من الديانة المستمدّة من الوحي إلى الديانة القائمة على العقل الخ... ومن هذه العملية تخلص إلى التكهّن العلمي الذي يقول بانتصار أحد الاتجاهات وانهيار الآخر، بشرط أن تكون هذه النتيجة مطابقة للقوانين العامّة لتطوّر البشرية.

وهذا التكهّن لا يمكن أن يقوم بتاتاً على مجرد معرفة الحاضر، لأن هذه المعرفة تعرّضنا لخلط الظواهر الأساسية بالظواهر الثانوية «ولتقديم المظاهر الصاخبة على الاتجاهات العميقة»، وإلى النظر إلى بعض النظم والمذاهب على أنها في طريق الازدهار، في حين أنها آخذة في الأفول. ورجال الدولة عندنا لا يرجعون مطلقاً إلاّ إلى القرن الثامن عشر. أما الفلاسفة فلا يرجعون إلاّ إلى القرن السادس عشر. وهذا قليل جداً، إذ لا يكفي حتى للوصول إلى فهم الثورة الفرنسية. ودراسة «المجموعات التاريخية» وحدها هي التي تسمح لنا بفهم الحاضر وبالتكهّن، إلى حدٍّ ما، بالمستقبل. وقد تصل الدرجة بعالم الاجتماع إلى التكهّن بالماضي، أي إلى الوصول إلى معرفته معرفة عقلية، وإلى استنباط أيّ موقف من المواقف التاريخية من مجموعة الحوادث السابقة. وبذلك يألف روح المنهج التاريخي.

ومع ذلك، فإذا اقتصر عالِم الاجتماع على استخدام المنهج

التاريخي النظري دون غيره، فقد يقع أحياناً في الاستنتاج الخاطىء ويؤول التدهور المستمر في إحدى القوى الطبيعية بأنه اتجاه نحو الاختفاء التامّ لهذه القوة. مثال ذلك أن الحضارة كلما تقدّمت نحو الرفاهية قلّت قابلية الإنسان للأكل عن ذي قبل ولكن أحداً لا يستنتج من ذلك أنه يتّجه إلى عدم الأكل بتاتاً. إذا كان السخف ملموساً في مثل هذه النتيجة فإنه قد يمرّ غير ملحوظ في بعض الأحيان ولهذا السبب فإن المنهج التاريخي في علم الاجتماع يحتاج لرقابة النظرية الوضعية في الطبيعة الإنسانية. فكل ضروب الاستقراء التي تتعارض مع هذه النظرية يجب أن تُطرَح جانباً. والواقع أن التطوّر الاجتماعي برمّته ليس في حقيقتــه إلاّ مجرد نموّ للقوى الإنسانية وهو لا يتضمن أيّ خلق لقوى جديـدة. وإذن فكل الاستعـدادات أو الملكات الحقيقية التي تستطيع الملاحظة الاجتماعية (وعلى الأخصّ التاريخ) أن تعرّفنا بها، موجودة في شكل نواة، على الأقل، في النموذج الأســاسي الـذي سبق لعلم الحيــاة أن أعـدّه من أجــل علم الاجتماع[1]. فالتطابق بين نتائج التحليل التاريخي والمعلومات التي سبق للنظرية الحيوية أن أثبتها هو الضمان الضروري لصحة البراهين في علم الاجتماع[2].

هـ ـ استخدام الطريقة القياسية في علم الاجتماع:

وهكذا نرى أن المنهج التاريخي ـ الذي يتصوّر على هذا

---

(١) أي في الإنسان ككائن حيّ.

(٢) Cours, IV, 371 - 3; Pol. pos., I, 629 - 6.

النحو ـ يقوم على المبدأ الذي جعله «كونت» أساساً لنظريته في علم الاجتماع. ويمكن تلخيص هذا المبدأ في هذه العبارة: إن طبيعة الإنسان تتطوّر دون أن تتغيّر. فالقوى المختلفة، طبيعية كانت أم خلقية أم عقلية، لا بدّ أن تظلّ كما هي في جميع مراحل التطوّر التاريخي، وأن تظلّ دائماً مترابطة فيما بينها على نمط واحد. ولا يمكن للنمو الذي يطرأ على هذه القوى عند انتقالها إلى الحالة الاجتماعية أن يغيّر قطّ من طبيعتها، ولا أن يقضي تبعاً لذلك على بعضها، أو يخلق قوة جديدة، بل لا يستطيع أن يغيّر النظام الذي تترتب فيه بحسب أهميتها.

وبالاختصار فإن المبدأ المسيطر على علم الاجتماع هو أنه خاضع لمعرفة الطبيعة الإنسانية، بل نستطيع القول. دون أن نغلو في تصوير فكرة «كونت» إن علم الاجتماع هو حقيقة نوع من علم النفس[1]: ولا نقصد بعلم النفس في الواقع ذلك العلم الذي يقوم على التحليل الباطني للكائن الفردي، وإنما نقصد علم النفس الذي يتّخذ التحليل التاريخي للكائن العامّ، أي الإنسانية موضوعاً له.

وقد حاول «كونت» أن يرجع التعقيد والتنوّع الشديد للظواهر الاجتماعية إلى وحدة يمكن فهمها. وقد بلغ هذا التعقيد حدّاً جعل من المستحيل على المرء أن يحدّد القوانين حين يبدأ بملاحظة أبسط الظواهر ليرتفع منها إلى الظواهر الأكثر تركيباً. وفوق ذلك، فليس لهذه الظواهر معنىً اجتماعي إلّا إذا كان العالم الذي يلاحظها مزوّداً قبل ذلك بنظرية عامّة. ولكننا نعرف، من جهة أخرى، أن التاريخ لا

(١) Pol. pos., III, 47 - 48.

يستنبط بطريقة قياسية. فإذا كانت لدينا معرفة وضعية سابقة بالطبيعة الإنسانية، وبالوسط الذي تتطوّر فيه، فلا نستطيع أن نتكهّن بكيفية تطوّرها في المستقبل. فواجب التاريخ إذن هو أن يخبرنا كيف ساهمت الحياة الاجتماعية بالفعل في تقدّم الإنسانية. فإذا تمّ لنا تحقيق ذلك عن طريق الملاحظة أصبحنا في حلٍّ من العودة إلى الطريقة القياسية، إذ لمّا كان الاجتماع علماً وجب عليه، كما يجب على العلوم الأخرى، أن يستعيض بالتكهّن العقلي عن الملاحظة التجريبية للظواهر.

وأخيراً لكي نختتم وصف ذلك العلم النهائي (أي علم الاجتماع)، نقول إنه يجب أن يكون، في الوقت نفسه، علماً وضعياً كالعلوم الأساسية التي يتوقّف عليها، وعلماً عامّاً كالفلسفة التي ظلّت وحدها حتى الآن تنظر إلى الأشياء «من وجهة النظر العامّة». وقد أمكن تحقيق هذين الشرطين. فالطابع الوضعي لعلم الاجتماع لا سبيل إلى الشكّ فيه. ولا تتصوّر الظواهر الاجتماعية في هذا العلم إلّا على اعتبار أنها خاضعة لقوانين. وقد امتنع «كونت» عن كل بحث يهدف إلى معرفة طريقة حدوثها. ثم إن علم الاجتماع، بالرغم مما ينطوي عليه موضوعه من صعوبات كبيرة، قد استطاع أن يتّخذ سِمَة العلوم القياسية وأن يدخل القوانين الثانوية تحت قوانين أخرى أعمّ منها. وقد وصل «كونت» إلى حدّ الاقتناع بأن علم الاجتماع لديه أكثر قُرباً إلى الصورة العلمية الكاملة من كلٍّ من علم الطبيعة والكيمياء. ألم يضف على هذا العلم وحدة لم يتمتع بها من قبل كاملة إلّا علم الفلك، وذلك عن طريق كشفه لقانون التطوّر الهامّ المسمّى بقانون الحالات الثلاث؟ ولكن إلى جانب ذلك، فإن

علم الاجتماع علم عامّ بالمعنى الحقيقي، لأنه فلسفة للتاريخ، أو بمعنى آخر علم الإنسانية التي ينظر إليها في تطوّرها. وبما أن هذا العلم يفترض علم الحياة يفترض بدوره العلم الذي يدرس الوسط الذي تعيش فيه الكائنات الحيّة، فإن علم الاجتماع يصبح العلم الذي يلخّص ويتوّج، في آنٍ واحد، جميع العلوم الأخرى التي سبقته.

وعلى ذلك فإن «كونت» حين حدّد للإنسان مكانه داخل نطاق الإنسانية، وحين نظر إلى الإنسانية داخل نطاق شروط الوجود التي تعيش فيها، قد بنى العلم النهائي، وهو في الوقت نفسه العلم الأسمى أو العلم الأوحد، أي الفلسفة.

«ولو تيسّرت لنا المعرفة الكافية بقوانين الاجتماع فإن هذه القوانين وحدها تكفي لكي تحلّ محل القوانين الأخرى، وذلك فيما عدا الصعوبات التي تثيرها الطريقة القياسية»[١]. فعلم الإنسانية هو المركز الذي تنتظم حوله العلوم الأخرى.

وقد كانت الفلسفة عند «ديكارت» تصطبغ إلى حدٍّ كبير بالطابع الإنساني وازداد التفكير الفلسفي من بعده ميلاً إلى اتخاذ الإنسان مركزاً له. وهذا الاتجاه يسيطر أيضاً على مبدأ «كونت»، ولكنه يتّخذ طابعاً اجتماعياً. فالكائن العامّ ليس هنا الشعور العقلي، كما هي الحال عند «كانت»، ولا «الشعور الذاتي» المطلق كما هي الحال عند «فيشت»، ولكنه الإنسانية التي تتطوّر في الزمان، وتظهر

---

(١) Pol. pos, I, 442.

وحدتها في تعاقب الأجيال التي يتضامن كلٌ منها مع الآخر. ومنذ الآن لا تُثار المسائل الفلسفية من وجهة نظر الإنسان المجرّد، أو الإنسان في ذاته دون النظر إلى عامل الزمان، بل يجب أن تدخل الاعتبارات التاريخية في الحسبان. ولا بدّ من أن تُصاغ المشاكل في صيغتها الاجتماعية. وذلك هو المعنى العميق للمبدأ الذي وضع «كونت» خطوطه الأساسية.

١٥ ـ علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار أو الاستاتيكا الاجتماعية:

كما أن علم الحياة يفرّق بين وجهة النظر التشريحية «التي تتّصل بفكرة التركيب العضوي» وبين وجهة النظر الوظيفية «التي تتصل بفكرة الحياة»، كذلك يفرّق علم الاجتماع بين دراسة شروط وجود المجتمع (أي علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار) وبين دراسة قوانين حركة تطوّره (أي علم الاجتماع الخاصّ بالتطوّر). وتمتاز هذه التفرقة بأنها مطابقة تمام المطابقة للتفرقة بين فكرة النظام وفكرة التقدّم[1] من الناحية العملية، كما تتصل اتصالاً وثيقاً في الوقت نفسه، بالقانون العامّ المسمّى «بمبدأ شروط الوجود».

ولم يفكّر «كونت» في أن يجعل علم الاجتماع الخاصّ

---

(١) Ordre et progrés: كلمتان تتصلان بفقرتين من شعار الفلسفة الوضعية وهو:

الحب كمبدأ: L'amour pour principe.

والنظام كقاعدة: L'ordre pour base.

والتقدّم كغاية: Le progrés pour but.

بالاستقرار وعلم الاجتماع الخاصّ بالتطوّر علمين مستقلين. فعلم الاجتماع، في نظره، يتكوّن من التقارب الدائم بين هاتين الدراستين المتقابلتين. ومع ذلك فلكلٍّ منهما موضوعها الخاصّ. وقد عالجهما «كونت» كلاً على حِدَة. والحقيقة أن هذين النوعين من الدراسة الاجتماعية ليس لهما نفس الأهمية في كتاباته.

فالجزء الرئيسي، حسب اعتراف «كونت» نفسه، هو علم الاجتماع التطوّري[1] فهو عندما جعل التاريخ الأداة المميّزة للمنهج الاجتماعي، وعندما بيّن أن الظاهرة الاجتماعية بمعناها الحقيقي هي انتقال التقاليد من جيل إلى جيل، وعندما اعتبر أخيراً أن العلم الجديد قد نشأ منذ اليوم الذي كشف فيه عن قانون الحالات الثلاث، فقد اختار فعلاً أن ينظر إلى الأشياء من وجهة النظر التطوّريّة. ولكنه بعد أن أثبت وجود قوانين خاصّة بالتطوّر للظواهر الاجتماعية، استنتج بالضرورة أن هذه الظواهر لا بدّ أن تكون خاضعة أيضاً لقوانين خاصّة بالاستقرار؛ إذ لا بدّ من الوقوع في التناقض إذا اعترفنا بوجود الأولى دون الثانية. وعلى ذلك فوجود علم الاجتماع الخاصّ بالتطوّر سابق، في تفكير «كونت» لوجود علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار. وحتى إذا نظرنا من جهة الموضوع نفسه كان العلم الأول هو الأساس بحسب الظاهر. وذلك لأننا إذا وصلنا إلى معرفة قوانين التطوّر فإنه لا يستحيل علينا بعد ذلك أن نستنبط منها قوانين الاستقرار، في حين أنه يستحيل علينا القيام بعملية عكسية، وذلك في الأقلّ بالنسبة إلى عقل كعقلنا.

---

(١) Cours, VI, 430.

لكل هذه الأسباب، تحتل الاستاتيكا الاجتماعية في «دروس الفلسفة الوضعية» مكاناً صغيراً جداً بالمقارنة إلى الديناميكا. وصحيح أنها تشغل جميع الجزء الثاني من «السياسة الوضعية»، ولكن «كونت» يدخل فيها حينئذ كثيراً من الملاحظات التي تتصل بالأخلاق والدين أكثر مما تتصل بعلم الاجتماع الصرف.

أ ـ الأسرة هي النواة الأوّلية للمجتمع:

إن فكرة التضامن الاجتماعي ـ وهو أشدّ إحكاماً من الترابط الحيوي ـ تسيطر على علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار. ويقوم هذا العلم بدراسة الأفعال وردود الأفعال المستمرة التي تؤثّر بها أجزاء الكائن الاجتماعي كلٌ في الآخر. فكلٌ من العناصر العديدة التي يتكوّن منها هذا الكائن يجب أن يُدرَس على ضوء الصلة التي تربطه بالعناصر الأخرى التي تتضامن معه دائماً، بدلاً من أن يدرس كلٌ منها على حدة. فأياً كان العنصر الاجتماعي الذي نبدأ بدراسته فإنه يتّصل اتصالاً مباشراً أو غير مباشر بمجموعة العناصر الأخرى، بل بتلك التي يبدو لأول وهلة أنها منفصلة عنه تماماً[١].

ولكن ما هي «العناصر الاجتماعية» الأوّلية، فنحن نعرف أن التحليل في علم الحياة يجب أن يقف عند النسيج أو، في الأقل، عند الخلية، أما في علم الاجتماع فالتحليل من ناحية الاستقرار يجب أن يقف عند حدّ الأسرة. «فالمجتمع الإنساني يتكوّن من أسَر لا من

---

(١) Cours, IV, 258.

أفراد. وذلك مبدأ أوّلي في علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار» فالفرد فكرة مجرّدة في نظر علم الاجتماع. وكل قوة اجتماعية تنتج عن «تعاون يتفاوت نطاقه سعةً أو ضيقاً»، أي عن تضافر النشاط بين عدد كبير أو صغير من الأفراد. والقوة الطبيعية هي القوة الوحيدة التي يمكن أن تكون فردية محضة. ولكن ما قيمة القوة الطبيعية لإنسان وحيد، بدون سلاح أو بدون أدوات للعمل؟ «إذ إن هذه الأشياء تتضمن تضافر ضروب من النشاط الاجتماعي». ولا قيمة للقوة العقلية إلّا باشتراك الآخرين، وكذلك الحال بالنسبة إلى القوة الأخلاقية.

على أنه من ناحية أخرى إذا كانت كل قوة اجتماعية تصدر عن اتحاد بين القوى فإنها مع ذلك تتمثّل في الفرد. والكائن الاجتماعي «جماعي في طبيعته وفردي في وظائفه»[1]. ومعنى ذلك أن الدور الذي يلعبه الفرد يصبح من هذه الناحية عظيم الأهمية. فإذا كان الفرد يمثّل جماعة معينة من حيث أنه قوة اجتماعية، فإن ذلك لا يمنع من أن تكون له شخصيته الخاصّة. وقد يكون لهذه الشخصية، على وجه التحقيق، نصيب كبير في تكوين هذه الجماعة أو تلك - وقد عرفنا أن تشبيه الكائن الاجتماعي بالكائن الحيّ يجب ألّا يكون تشبيهاً تامّاً من جميع الوجوه. فإذا كانت الأسرة هي العنصر الأولي في علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار فإن هذا العنصر ذاته يتركّب، على الرغم من ذلك، من أشخاص مستقلّين بطبيعة الحال، ولا يمكن مقارنتهم بتاتاً بالخلايا.

---

(١) Pol. pos, II, 265.

وتقوم النظرية الوضعية للأسرة على نظرية علم الحياة الخاصّة بالطبيعة المادية والخلقية للإنسان. وهذه الطبيعة قابلة للتأثّر بالمجتمع فالنوع الإنساني من الأنواع التي لا يعيش فيها الأفراد في جماعات يختلف حظّها من الدوام فحسب، بل لا يلبث هؤلاء الأفراد أن يكونوا جماعات محددة وثابتة. وتلك ظاهرة تشهد بها التجربة. فالحياة في المجتمع حالة طبيعية بالنسبة إلى الإنسان. وإذن فنظرية العقد الاجتماعي نظرية باطلة ولا يهتمّ «كونت» كثيراً بنقدها، فقد قال أصحاب النظريات المضادّة للثورة ما فيه الكفاية في نقد «روسو». ويرى «كونت» أن غريزة التجمّع فطرية في النوع الإنساني، وأنها ترجع إلى الميل الغريزي إلى حياة الجماعة، «بغضّ النظر عن كل نفع شخصي» إذ غالباً ما يكون ذلك التجمّع على حساب المنفعة الفردية المُلِحّة. فالمجتمع لا يقوم إذن على فكرة المنفعة، إذ لم تظهر هذه المنفعة إلاّ بعد تكوين المجتمع[1].

وهكذا فالأسرة هي العنصر الاجتماعي الأوّلي. وقد شغل «كونت» بهذه الفكرة حتى أنه لم يدر بخلده ـ على الرغم من شعوره العميق بتطوّر المجتمعات ـ أن يتساءل عمّا إذا كانت الأسرة نفسها من نتائج الحياة الاجتماعية. إن الأسرة في نظره شيء طبيعي، وبديهية أوّلية. فلا يجب أن نصعد في البحث إلى أبعد من ذلك، بل يكفي أن نحدّد الشروط البيولوجية لتكوينها. وقد سادت وجهة النظر هذه في تحديد «كونت» لعلاقات الرجل بالمرأة داخل نطاق الأسرة. فاعتمد على علم الحياة (أي على علم وظائف الأعضاء وعلم النفس

---

(١) Cours, IV, 432 - 6.

معاً) حين صوّر المرأة على أنها مخلوق «يعيش في حالة طفولة دائمة». واستنتج من ذلك وجوب خضوعها الطبيعي للرجل على أن نقص المرأة عن الرجل لا يمتدّ، مع ذلك، إلى مجموعة الحياة الأخلاقية. فإن «النساء أسمى من الرجال من جهة النمو الطبيعي للمشاركة الوجدانية والقابلية لحياة الجماعة، بالقدر الذي يعتبرن فيه أقلّ منهم من جهة الذكاء والعقل»[1]. وقد كان لـ «جون ستيوارت مل»، في هذه النقطة الأخيرة، رأي مُخالِف كما نعلم. وكان هذا الاختلاف في الرأي من الأسباب القوية التي أبعدته عن الفلسفة الوضعية. على أن «كونت» فيما بعد، أي «في النصف الثاني من حياته العلمية» أخذ يميل إلى إخضاع العقل للقلب، فضاعف من إطرائه للمرأة وخصوصاً في الناحية الخلقية، وانتهى بأن عدّها «همزة الوصل بين الإنسانية والرجل». ولكن بالرغم من كل ذلك، وبالرغم من مناداته بتفوّق المرأة في الناحية العاطفية، والأخلاقية، والجمالية، فقد ظلّ على رأيه فيها في الناحية العقلية. وذلك لأن الشروط الحيوية (البيولوجية) التي لا حيلة لنا في تغييرها تجعل المرأة دائماً أقلّ من الرجل في هذه الناحية.

ولأسباب مماثلة ينظر «كونت» إلى الزواج نظرته إلى «استعداد طبيعي عامّ، وقاعدة أوّلية ضرورية في كل مجتمع». فكلّ شيء ينزع إلى إضعاف الزواج والإقلال من أهميته يقضي على الأسرة بالتفكّك والاضطراب وبالتالي يقوّض العناصر الأساسية التي يتكوّن منها المجتمع. ولذلك نرى أن «كونت» كان ضدّ الطلاق، بالرغم مما

---

(1) Cours, IV, 459; correspondance de conte etde, s. Mill, p.219 - 288.

كان لديه هو نفسه من أسباب وجيهة تدفعه إلى تقدير مزاياه. ونستطيع أن نقول إن نظرية الأسرة لدى «كونت» تحاكي في مجموعها النظرية المسيحية. وقد كان نشاطه المتواصل ينصبّ على محاولة تخليص النظم الكاثوليكية، التي كان يعجب بها، من العقائد التي ترتبط بها، لأنه كان يرى أن هذه العقائد قد أصبحت في دور الاحتضار. فهذه النظم الممتازة في ذاتها، لا يشوب رونقها إلاّ ارتباطها بعقائد آخذة في الزوال. وهو يقول إن الأسرة إذا ظلّت على التمسّك بالمبادىء الدينية كقاعدة عقلية لها فإن ذلك يؤدّي بالضرورة إلى ازدياد تدهورها كنتيجة لعدم الثقة بهذه العقائد. والفلسفة الوضعية «تستطيع وحدها أن تقيم فكرة الأسرة منذ الآن على دعائم وطيدة الأركان، وذلك بمراعاة التطورات المناسبة التي يستلزمها الوضع الحديث للكائن الاجتماعي»[1]. وتقوم هذه القواعد العقلية الجديدة على علم النفس الوضعي وعلى علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار وسيظلّ تكوين الأسرة على ما هو عليه، ولكنها ستتخذ العقيدة الوضعية مبدأً لها، بدلاً من العقيدة الكاثوليكية، وستعتمد في إيمانها على ما يثبته العقل بدلاً من اعتمادها على العقائد المنزلة.

ومن الجائز أن دفاع «كونت» الحارّ عن الأسرة، وعن الزواج، ورغبته في بقاء النظام القائم، قد تأثّر - إلى جانب تأثّره بالكاثوليكية، برغبته في عدم اختلاط آرائه بآراء أنصار «سان سيمون» وأنصار «فورييه» وغيرهم ممّن أطلق عليهم اسم المصلحين في ذلك

---

(1) Cours, IV, 450.

الوقت ـ فهؤلاء لم يتورّعوا عن مناقضة العادات التقليدية السائدة. وكانت هذه المناقضة، في نظر «كونت»، دليل الخطأ، إذ إن الحقيقة العلمية امتداد للتفكير العامّ والرأي الشائع. وقد وجد «كونت» في هذه الظاهرة حجّة جديرة ليست أقلّ قوةً من غيرها في تدعيم نظريته الخاصّة.

ب ـ العاطفة قوام الأسرة والتعاون قوام المجتمع:

يتكوّن المجتمع من الأُسر. ولكنه هو نفسه ليس أُسرة كبيرة. كما أنه ليس مجموعةً من الأُسَر المتراصّة التي تعيش معاً. فالأسرة والمجتمع يتميّز كلٌّ منهما عن الآخر بصفات خاصّة غاية في الوضوح.

فالأسرة «اتحاد» يتميّز على وجه الخصوص بطبيعته الخلقية والعاطفية أما الناحية العقلية فيها فثانوية جداً[1]. والمبدأ الذي تقوم عليه الأسرة يوجد في الوظائف العاطفية (كالحنان المتبادل بين الزوجين، وحنوّ الآباء على الأبناء وهلمّ جرّا...) أما المجتمع فليس اتحاداً بل «تعاوناً». ويمتاز على وجه الخصوص بطبيعة عقلية. أما الناحية العاطفية فثانوية. ومما لا شكّ فيه أننا لا نستطيع أن نتصوّر أن مجموعة من الناس يمكنها أن تعيش دون أن يكون لغريزة المشاركة الوجدانية مكان فيها. وبالرغم من ذلك فإذا انتقلنا من محيط الأسرة الواحدة إلى محيط عدة أُسَر يرتبط بعضها ببعض

---

(1) Cours, IV, 472 et suiv.

فإن مبدأ التعاون يطغى بالضرورة على أيّ مبدأ آخر. ولذلك فإن نظرية «روسو» ليست خاطئة في جميع نواحيها. إن الفلسفة الميتافيزيقية - وعلى الأخصّ في فرنسا - قد أخطأت، كما يقول «كونت»، خطأً فاحشاً حين عَزَتْ إلى نفس هذا المبدأ خلق الحالة الاجتماعية نفسها. فمن البديهي أن التعاون لا يخلق المجتمع، ولكنه يفترضه. ولكن إذا قصرنا هذا الرأي على المجتمع بمعنى الكلمة (دون إقحام الأسرة) فإنه يكون مقبولاً نوعاً ما. فإذا كان التعاون لم يستطع «خلق» المجتمعات الإنسانية، فإنه وحده هو الذي خلع على الجماعات التي تكوّنت بطريقة تلقائية طابعاً مميّزاً، وزوّدها بنوع من التماسك والاستمرار.

ويطلق اليوم على هذا التعاون اسم «تقسيم العمل». وقد عرف «كونت» هذه التسمية، إذ إن «آدم سميث» قد جعلها مشهورة. ولكن إذا لم يكن «كونت» قد استخدمها فذلك لأن الاقتصاديين قد قصروا الفكرة والتفسير نفسه على «مجرد الاستعمال المادّي». أما «كونت» فقد أراد، على العكس، أن يتصوّر فكرة التعاون بأوسع معانيها العقلية. وحينئذ يصبح التعاون مبدأ عامّاً وشاملاً يسيطر على فكرة علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار بأكملها، ويطبّق على جميع الوحدات الاجتماعية، سواء ما كان منها ضيق النطاق أم متسعة إلى أقصى حدّ ولا يؤدّي هذا المذهب إلى النظر إلى الأفراد والطبقات فحسب، بل يؤدّي أيضاً من نواحٍ متعددة إلى النظر إلى مختلف الشعوب «على أنها تشترك جميعاً - كلٌ حسب طريقة خاصّة ودرجة معينة - في العمل العظيم المشترك الذي يؤدّي في تطوّره إلى ربط المتعاونين في الوقت الحاضر بسلسلة مَن يخلفونهم، وكذلك بمَن

سبقوهم». وهكذا نلمح العلاقة بين قوانين التطوّر وقوانين الاستقرار أي بين التطوّر الاجتماعي الذي يربط الأجيال المتعاقبة وبين التضامن الاجتماعي الذي يوجد بين أفراد زمن واحد. وهذا التضامن ينتج بصفة خاصّة من تقسيم العمل. فتقسيم العمل هذا هو «السبب الأوّلي» في الاتّساع والتعقّد المستمر الذي يطرأ على الكائن الاجتماعي، ذلك الكائن الذي يمكن أن نتصوّر أنه يشمل النوع الإنساني بأسره.

وقد سبق أن وضع «أرسطو» ـ الذي يُعَدّ مؤسّس علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار ـ صيغة المبدأ العامّ لذلك البحث. ولخصّه في العبارة الآتية: «انفصال في الوظائف وتوحيد في الجهود»[1]. فبدون «انفصال الوظائف» لا يكون هناك مجتمع، بل توجد مجموعة من الأُسَر. غير أن انفصال الوظائف يجب أن يقابله بالضرورة «توحيد الجهود». ومعنى ذلك وجود فكرة عامّة توجّه هذه الجهود. وتتلخّص هذه الفكرة في كلمة واحدة هي: الحكومة.

وعلى ذلك ففكرة المجتمع وفكرة الحكومة تتضمن كلٌ منهما الأخرى. والواقع أنه لا وجود للمجتمع بالمعنى الصحيح إلاّ بوجود تقسيم العمل الاجتماعي. وهذا التقسيم يؤدّي بدوره إلى نتائج تجعل وجود الحكومة ضرورة حتمية. والمجتمع ينمو وتتشعب نواحيه. فبدلاً من أن يتكون من مجموعة صغيرة من الأُسَر ينتهي بأن يضمّ بين طيّاته مئات بل آلافاً، وأحياناً ملايين من الأُسر. وفي نفس الوقت يثير تقسيم العمل فروقاً بين قوى الأفراد سواء من الناحية

---

(١) Pol. pos. II, 281, 3; Appendice, IV, p.67.

العقلية أم الخلقية. فيضعف التشابه تدريجياً بين الأفراد بعد أن كانوا من قبل نموذجاً واحداً مشتركاً. وتنمو العقول، ولكن كلًّا منها يسلك طريقه الخاصّ حسبما تسمح به مهنته وطبقته. فتضعف بذلك وحدة الاشتراك في العواطف وفي التفكير. وليس هذا الضرر الأخير أقلّ الأضرار خطراً. وقد سبق أن لاحظ «سميث» ذلك فيما يتعلق بالناحية الاقتصادية، كما أظهر المصلحون المثاليون، وعلى الأخص «فوربيه»، اتّساع نطاق هذه الظاهرة والأخطار التي تنطوي عليها.

ووظيفة الحكومة، حسب رأي «كونت» هي إصلاح هذه الحالة والتقليل من حدّة هذه الفروق. وتنحصر مهمتها الاجتماعية في منع استفحال النزعة التي تميل إلى تشتيت الأفكار والعواطف والمصالح وذلك بقدر المستطاع. وتنتج هذه النزعة عن نموّ المجتمع. وإذا تركت وشأنها أدّت في النهاية إلى عرقلة هذا النمو نفسه. وإذن يمكن تعريف الحكومة حسب وظيفتها المجرّدة الأساسية بأنها «ردّ الفعل الضروري الذي يباشره المجموع على الأجزاء»[١].

وتظهر الحكومة أولاً بطريقة «تلقائية». وحينئذ تكون ـ كما لاحظه «هوبز» جيداً ـ في يد مَن يملكون القوة. ولكنها لا تلبث أن تستقر وتنتظم في صورة وظيفة اجتماعية محدّدة. وكما أن تقدّم العلوم وظهور الفروق باطّراد بين موضوعاتها قد زاد من النزعة إلى التخصّص في البحوث وساعد أخيراً على ظهور طبقة خاصّة من

---

(١) Cours, IV, 482 - 5.

العلماء (وهم الفلاسفة) الذين تنحصر مهمتهم الخاصّة في محاولة تحقيق الوحدة بين فروع المعرفة الإنسانية؛ كذلك أوجب التقسيم والتشعّب المستمر في الوظائف الاجتماعية ظهور وظيفة جديدة «تستطيع أن تتدخّل في عمل الوظائف الأخرى، لتذكّرها دائماً بالفكرة العامّة وبعاطفة التضامن المشترك».

وإذن نخطىء كل الخطأ عندما نريد قصر وظيفة الحكومة على «مجرد الأعمال التافهة المبتذلة التي تتصل بالنظام المادّي» فليست الحكومة مجرد نظام للشرطة أو ضمان لحفظ النظام العامّ. كذلك ليست ـ كما كان ينظر إليها مفكّرو القرن الثامن عشر ـ شرّاً لا بدّ منه سيتضاءل إلى الحدّ الأدنى أو ينتهي إلى الاختفاء مع تقدمّ الحضارة. فالأمر على عكس ذلك تماماً. وكلما تقدّم المجتمع أصبحت وظيفة الحكومة أكثر لزوماً له، بل ازدادت الأهمية التي تعلّق عليه وستكون ضروب التقدّم التي تُحرِزها المجتمعات في المستقبل عاملاً على الزيادة المتواصلة في أهمية الحكومة بالنسبة إلى الحياة الاجتماعية. وبالرغم من أن الحكومة لا تخلق بذاتها أيّ تقدّم اجتماعي محدّد، فإنها تساهم ضرورة في كل أنواع التقدّم التي يستطيع المجتمع تحقيقها.

وإذن وجب ألّا نفهم فكرة تقسيم العمل بالمعنى المادّي والاقتصادي البحت كذلك لا يمكن لمبدأ «الترابط الاجتماعي» الذي يسمّيه «كونت» الحكومة أن يقوم هو الآخر على مجرّد التوافق بين مصالح الأفراد. فهذا التوافق لا يكفي في دعم الاحتفاظ ببقاء المجتمع الإنساني. فلكي يُكتَب البقاء لمثل هذا المجتمع لا بدّ من

وجود نوع من «الاتحـاد» في العقائـد، وفي عواطف المشـاركة الوجدانية. وهذه الأخيرة تعتمد إلى حدٍّ ما على العقائد. ونحن لا ننكر أن المجتمع تضعف مقاومته إذا نشأت فيه اختلافات عميقة مستمرة في المصالح، ولكنه سيكـون أقلّ مقـاومة تجـاه تنافـر العواطف، وبالأخص تجاه التنافر في عقائد أعضائه. ومعنى ذلك بالاختصار: أن قاعدة المجتمع الإنساني عقلية قبل كل شيء. وبما أن عقل الإنسان يهدف أول ما يهدف إلى تفسير العالم المحيط به فالقاعدة الأساسية للمجتمع الإنساني هي الدين. وأجزاء المجتمع الواحد هي الجماعات التي تتّحد في مبدأ عامّ واحد تفسّر به الكون. وهذا ما يفسّر لنا، في الماضي، أنواع الصراع الدائم التي كانت تنشب بين المجتمعات التي تختلف في عقائدها، كما يفسّر لنا أيضاً، في المستقبل، نزعة النوع الإنساني إلى الـوحدة، بعـد الانضمام أخيراً تحت لواء الديانة الوضعية.

وإذا كان الأمر كذلك فإن الحكومـة التي تشغل، حسب تعريفها، أسمى وأعمّ وظيفة اجتماعية والتي تمثّل «الفكرة العامّة في المجتمع» لا يمكن أن تقتصر على مجـرد الحكم الزمني. فمهمتها لا تقف عند حدّ حفظ ملكية الأفراد وضمانها، بل يجب كذلك أن تقوّي وتحفظ ذلك «الاتحاد» في العقائد لأنه الدعامة الحقيقية للمجتمع البشري ويجب أن تضمن اتحاد العقول، وذلك بأن تقرّر بعض المبادىء العامّة التي يسلّم الناس بها كافّة، وبأن تأخذ هؤلاء بمعرفتها وباختصار يجب أن تكون أيضاً «قوة روحية». وبهذا المعنى تباشر الحكومة في المجتمع الوضعي وظيفة معادلة، في الأقل، للوظيفة التي تمتّع بها رجال الدين الكـاثوليكي في

مسيحية القرون الوسطى، وذلك طيلة الوقت الذي كان فيه للبابوات السيطرة التامّة.

وهذه النتائج التي تستخلص من مبادىء «كونت» لا غبار عليها من الوجهة المنطقية. فإن فلسفته قد جعلت إعادة التنظيم الاجتماعي يتوقف على إعادة التنظيم الخلقي، كما أن هذا الأخير يتوقف على إعادة تنظيم الأفكار. ولهذا وجب على علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار أن يبحث عن أساس المجتمع في التوافق بين العقول، وأن يعرّف الحكومة بوظيفتها الروحية بقدر ما يعرّفها بوظيفتها الزمنية.

جـ - غموض فكرة «كونت» عن أجزاء المجتمع ووظائفها:

لم يستطع علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار أن يحقّق البرنامج الذي لخصه «كونت» في كلمة واحدة حين أطلق عليه اسم «علم التشريح الاجتماعي». ومما لا شك فيه أنه كان مُحِقّاً عندما لم يذهب إلى حدٍّ بعيد في المقارنة بين الكائنات الحيّة والمجتمعات بالدخول في التفاصيل التافهة أو الصبيانية. ولكنه عني مع ذلك بالتفصيل في علم الاجتماع بين دراسة الأعضاء ودراسة الوظائف، كما هي الحال في علم الحياة. ويجب أن نعترف بأنه لم يدقّق النظر في تحليل الأعضاء الاجتماعية. وهو لا يميّز من ناحية الاستقرار إلاّ الفرد والأسرة والمجتمع في مجموعه. على أن النظر إلى الفرد لم يكن إلاّ على سبيل التمهيد، لأن الأُسَر هي التي تعبّر عن العناصر الاجتماعية الحقيقية. فهو لم يفطن إذن، أو بالأحرى لم يدرس ما قد يكون هناك من حلقات متوسطة بين هذه العناصر وبين الجسم

الاجتماعي بأكمله، أي النوع الإنساني. ويقتصر «كونت» على الإشارة إلى التفرقة بين الوظائف، وإلى ازدياد هذه الظاهرة باتّساع الجسم الاجتماعي. أما عن تركيب هذا الجسم، واختلاف الأعضاء والأجهزة التي يحتوي عليها، فإن علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار لا يخبرنا بشيء عن ذلك. ولا نكاد نجد إلّا بعض إشارات قصيرة وعابرة عن هذا الموضوع في «السياسة الوضعية»، التي يقال لنا فيها إن الكائن الاجتماعي يتكوّن أولاً من الأسر، وهي التي تؤلّف العناصر الحقيقية، ثم من الطبقات أو الطوائف، وهذه تكوّن الأنسجة، وأخيراً من المدن والقرى، وهي الأعضاء الحقيقية في جسم المجتمع.

وكلّ هذا غامض جداً. أما في علم الاجتماع الخاصّ بالتطوّر فإنّا نجد نظرات أكثر دقة فيما يتعلق بظهور مختلف الأشكال الاجتماعية وتركيبها والوظائف التي تؤدّيها. وحتى في ذلك الموضع، لا يبحث «كونت» الأشياء من وجهة النظر الوظيفية الحقّة، كما أنه لم يبحثها، في علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار، من وجهة النظر التشريحية الحقّة. فعلم الاجتماع لديه يظلّ قبل كل شيء فلسفة للتاريخ. فهو يحلّل ماضي الإنسانية، ليعثر عن طريق هذا التحليل على تفسير لحاضرها، وتنبؤ عقلي بمستقبلها.

فعلم الاجتماع يختلف إذن اختلافاً كبيراً عن العلوم الأساسية التي سبقته من جهة أنه يدرس كائناً فريداً. وهو لا يستطيع تحليل ظواهر هذا الكائن ولا الكشف عن القوانين التي تسيطر عليه إلّا بالنظر إليه في مجموعة أولاً. ولا يكاد يستخدم «كونت» كلمة

«المجتمعات» في أيّ موطن من كتاباته، أي لا في علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار (ولا في علم الاجتماع الخاصّ بالتطوّر بطبيعة الحال) كما كان يفعل في علم الحياة حين يستخدم كلمتي الحيوانات أو النباتات. بل نراه دائماً يقول الكائن الاجتماعي: أي الكائن الوحيد، الهائل، الذي تمتد حياته امتداداً لا حدّ له في الماضي وفي المستقبل، والذي تستطيع التعبير عنه بكلمة واحدة هي: الإنسانية. وهذا الفرض الذي يتّخذه العلم موضوعاً له، وتلك الفكرة التي تصوّر الإنسانية على أنها كائن فريد تصبح عند الكلام في الأخلاق مثالاً أعلى، وعند الكلام في الدين موضوعاً للحب. وينتقل «كونت» دون أن يشعر من أحد هذه الموضوعات إلى الآخر. وفي نفس الوقت تتغيّر سِمات علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار. فبعد أن كان علماً مجرّداً في «دروس الفلسفة الوضعية»، صار في «السياسة الوضعية» غرضاً عامّاً لإنسانية المستقبل.

١٦ ـ علم الاجتماع الخاصّ بالتطوّر أو الديناميكا الاجتماعية:

يُعَدّ هذا الفرع في نظر «كونت» الجزء الرئيسي في علم الاجتماع. وهو يقول لنا إنه قد شغل اهتمامه «بصفة خاصّة، واحتل فيه مكانة يكاد لا ينازعها فيها شيء آخر»[1]. ويمكن تفسير هذا الاهتمام بسهولة. ففكرة عالم الاجتماع الديناميكي هي التي تفرّق

(١) Cours, IV, 430.

أولاً على خير وجه بين علم الاجتماع وعلم الحياة، وذلك لأنها تعبّر عن فكرة التطوّر التدريجي للإنسانية. ومن جهة أخرى، فإن المنهج الذي يلائم علم الاجتماع، وهو المنهج التاريخي، يمكن تطبيقه في هذا الفرع بصفة خاصّة. وأخيراً فإن مبدأ إمكان وجود علم للظواهر الاجتماعية قد اتّضح في ذهن «كونت» منذ أن كشف عن قانون الحالات الثلاث، وهو قانون خاصّ بالتطوّر.

ويمكن تعريف علم الاجتماع الديناميكي بأنه «علم الحركة الضرورية المتصلة للإنسانية»[1]. أو باختصار علم قوانين التطوّر. وكما هي الحال في علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار - أو ربما كان الأمر هنا أشدّ ظهوراً - لا يدرس علم الاجتماع سوى حالة واحدة هي حالة النوع الإنساني الذي ينظر إليه على أنه كائن وحيد يجب أن يدرس في مجموع تطوّره في الماضي والمستقبل. ولكن إذا نحن لم نتجاهل الفارق بين علم الحياة وعلم الاجتماع أفليس لنا أن نبحث أولاً، خلال الطبيعة المادية والخلقية للإنسان المنفرد عن بعض الشروط التي تسمح بهذا التطوّر الاجتماعي؟ لم تَخْفَ هذه المسألة عن «كونت». وقد قال إنه من الأوفق أن نبدأ بها في كتابة بحث منهجي في العلم الاجتماعي. ومع ذلك لم يبحثها بحثاً مفصّلاً، بل اكتفى بأن أشار إلى «تلك الغريزة الأساسية التي تُعَدّ نتيجة مركّبة للتعاون الضروري بين جميع نوازعنا الطبيعية، والتي تدفع المرء إلى تحسين حاله بطريقة مستمرة في جمع الاتجاهات، أو إلى تنمية مجموعة قواه الطبيعية والخلقية والعقلية في جميع النواحي، بالقدر

(1) Cours, IV, 229 - Vair aussilcnap. livrel.

الذي تسمح به الظروف التي يوجد فيها»[1]. وتجد هذه الإشارة ما يكملها في دراسة الشروط التي أدّت إلى ظهور المجهودات الأولى للإنسان، عندما أراد التغلّب على كسله الطبيعي في فجر الحضارة.

وهي تكفي، في الأقل، لإظهار الصلة الوثيقة، في ذِهن «كونت»، بين علم الاجتماع الخاصّ بالتطوّر وبين علم النفس. وحقيقة الأمر لا يمكن «استنباط» القوانين الاجتماعية من قوانين علم الحياة. وليس هناك ما يقوم مقام الملاحظة المباشرة للظواهر الاجتماعية نفسها. ولكن ظاهرة التقدّم ذاتها، وهي موضوع علم الاجتماع الديناميكي، لم تكن لتوجد دون «أنواع الميول الدافعة التي تُعَدّ عناصرها الأصيلة».

أ ـ عرض تاريخي لفكرة التقدّم:

يعبّر «كونت» بكلمة التقدّم عن «السير الاجتماعي نحو نهاية محدّدة، وإن كان من المستحيل إدراكها أبداً، ويتحقّق هذا السير عن طريق سلسلة من الخطوات المحدّدة بالضرورة». ولم تتبلور هذه الفكرة تماماً في العصور القديمة[2]، فقد كان القدماء يتصوّرون الحركات الاجتماعية على شكل موجات أو خطوط دائرية. وقد حدسوا على نحو ما بفكرة التقدّم في بعض النواحي الخاصّة، كالأخلاق مثلاً[3]. كما أنهم فهموا جيداً فكرة السّعي وراء

---

(١) Cours, IV, 290.

(٢) Cours, IV, 182 - 6.

(٣) Pol. pos., V, 332 - 3.

«الأحسن». ولكن الفكرة العلمية عن التقدّم الاجتماعي في جملته ظلّت غريبة بالنسبة إليهم. وذلك لأن هذه الفكرة لا تتكوّن إلاّ عن طريق الملاحظة وتحليل التاريخ. وقد كان المجال التاريخي الذي يقع تحت نظرهم من الضيق إلى درجة لا يسمح معها بأن يوحى إليهم بمثل هذه الفكرة.

وقد ظهرت فكرة التقدّم مع فلسفة التاريخ التي نادت بها المسيحية، والواقع أن هذه الديانة تقدّم تفسيراً عقلياً للتاريخ العامّ الذي ينظر إليه في مجموعه. وهي تنادي بسموّ العالم المسيحي على العالم الوثني، وبسمو الشريعة الجديدة على الشريعة القديمة[1] ولكن ما كادت تنزع فكرة التقدّم حتى شاع فيها الظلام ومالت إلى الاختفاء. وقد لمح المذهب الكاثوليكي بوضوح أن هناك تقدّماً في سلسلة الحوادث التي أدّت إلى قيامه على أنقاض الحالة التي كانت سائدة قبل ذلك. ولكنه أنكر التقدّم الذي يواصل سيره منذ ذلك الوقت. فهو يعتبر نفسه حالة نهائية. وقد «قصر التقدّم على ظهور المسيحية». وادّعى لنفسه تحديد عقيدة ثابتة تحتوي على الحقيقة الخالدة المطلقة. وفي ذلك نفي صريح للفكرة الوضعية عن التقدّم.

ولكي نجد التعبير الواضح والصيغة العلمية عن فكرة التقدّم، يجب أن نصل إلى «كوندرسيه»، بل إلى القرن التاسع عشر، أي إلى العصر الذي أسّس فيه «كونت» علم الاجتماع ـ وهو يقول لنا إن

---

(١) Cours. V. 366.

الذي أفضى به، على وجه الخصوص، إلى تأسيس هذا العلم هو الدراسة التاريخية لتقدّم العلوم، لأن هذه الطائفة من الظواهر هي التي أحـرزت أكبر نصيب من التـطوّر من بين سلسلة الظواهـر الاجتماعية الأخرى. وليست هناك طائفة أخرى توحي بمثل هذا الوضوح بفكرة «التقدّم» المتواصل الذي تتابع حلقاته بفضل تسلسل ضروري. وقد عبّر «پسكال» عن ذلك بصيغة بـديعة في مؤلّف عنوانه: «مقدمة لرسالة في الفراغ»[١]. ومما يجدر بنا ذكره أنه حين رسم الخطوط الأساسية للفكرة الوضعية عن التقدّم، أوصلـه ذلك تـوّاً إلى الفرض الجوهري في علم الاجتماع الديناميكي، وهو يتلخص في النظر إلى الأجيال المتعاقبة على أنها إنسان واحد، تتجدّد حياته على الدوام، ويتعلّم بصفة مستمرة[٢].

وبالرغم من أن فكرة التقدّم قد طبّقت على تطوّر العلم تطبيقاً لا بأس به منذ القرن السابع عشر فإنها لم تستطع أن تتّسع في ذلك الوقت حتى تشمل الظواهر الاجتماعية بأكملها. وقد ظنّ بعضهم أن القرون الوسطى كانت عقبة كأداء في سبيلها، إذ كان الناس ينظرون إلى العصر الوسيط على أنه مرحلة طويلة من التقهقر والهمجية بالرغم من أن هذا العصر، في الواقع، «قد تميّز بالتحسّن العامّ في فكرة التجمع الإنساني». وعلى ذلك ظلّت فكرة التقدّم فكرة خاصّة، وكانت موضع النزاع بين القدماء والمحدثين ذلك النزاع الذي لم نفهم قيمته على حقيقتها. فإن «فونتنيـل[٣] العظيم»، و«پـرو[٤]»

---

(١) «Préface du traité buvide».

(٢) Cours, IV, 176 - 7.

(٣) Fontenelle

(٤) Perrault.

الدقيق» قد أوضحا جيداً وبالنسبة إلى مجموع النشاط العقلي، ما سبق أن أوضحه «بسكال» بالنسبة إلى العلم بمعناه الصحيح[1].

ثم ملأت فكرة التقدّم جوّ القرن الثامن عشر، ولكن الفساد تطرّق إليها بشكل غريب، لأنها لم تستند إلى منهج وضعي. فقد اعتقد أهل هذا القرن أن القدرة على الكمال لا حدّ لها بالنسبة إلى الإنسان وإلى المجتمع. وهذه الفكرة لا تتّفق مع فكرة التطوّر، بل تتعارض معها في الواقع. لأن التقدّم معناه «النموّ الذي يخضع لشروط ثابتة، والذي يعمل وفق قوانين ضرورية تحدّد سيره ومداه». وقد تولّدت فكرة الكمال الذي لا حدّ له عن الجهل بهذه الشروط وبهذه القوانين. ولو كان «هلفيتوس» و«كوندرسيه» يعرفان الطبيعة الإنسانية معرفةً وضعيّةً لما تشبثا من الأوهام والآمال التي لا يقبلها العقل ولهداهما علم الحياة، أي علم النفس بمعناه الصحيح، إلى أن الطبيعة الإنسانية ثابتة في جوهرها، وأن غلبة غرائز الأثَرة على غرائز الإيثار صفة جوهرية في تلك الطبيعة، وأن التقدّم إذا كان مواتياً لنموّ عواطف الإيثار فإنه يعجز مع ذلك، عن قلب التوازن الطبيعي بين ميولنا. وفي جملة القول نجد أن قابلية الإنسان للكمال غير المحدود فكرة ميتافيزيقية. وهي فكرة يحتلّ فيها الخيال مكاناً أكثر اتّساعاً من الملاحظة. إن الفلاسفة الذين تخيّلوا هذه الفكرة لم يقيموا وزناً للعلاقات التي تربط الحياة العقلية لدى الإنسان بتركيب كائنه العضوي.

---

(١) Cours, VI, 257 - 9.

ولكي تصل فكرة التقدّم إلى صورتها النهائية كان من الضروري أولاً أن يضع علم النفس الوضعي حدّاً للأحلام القائلة بأن الإنسان قابل للكمال على نحوٍ غير محدود. كذلك وجب أن تأتي الثورة الفرنسية حتى تجعل التاريخ العامّ للإنسانية قابلاً لأن يكون مفهوماً. وحقيقة لا يمكن فهم «نوع من التقدّم» ـ على حدّ تعبير «كونت» ـ إلاّ إذا عرف المرء ثلاثة حدود في الأقل[1]، إذ لا يكفي حدّان اثنان فقط في تعريف هذا التقدّم. فحتى عهد الثورة الفرنسية، كان التفكير العلمي يجد الحدود المطلوبة في عدّة «ضروب من التقدّم» أو مجموعات الظواهر الاجتماعية: مثال ذلك تطوّر هذا العلم أو ذاك، وتقدّم هذا الفنّ أو ذاك ولكن معرفة القوانين الثانوية في علم الاجتماع تتوقف على معرفة القوانين الرئيسية. ولا يمكن فهم إحدى مجموعات الظواهر الاجتماعية إلاّ إذا أمكن معرفة القانون الأساسي لنموّ المجتمع بصفة عامّة ـ وحينئذ كان من الضروري حتى يكشف المرء عن هذا القانون ـ أن يكون قد اهتدى في الأقلّ إلى ثلاثة حدود في «التقدّم» العامّ. ولكن لم يكن هناك سوى حدّين اثنين قبل الثورة الفرنسية وهما: نظام المجتمعات القديمة والنظام المسيحي «أي النظام الذي أدرك أكبر درجة من الكمال والذي تجلّى في النظام الكاثوليكي في أثناء العصور الوسطى» وجاءت الثورة الفرنسية فكانت الحدّ الثالث؛ لأنها حملت في طيّاتها فكرة نظام جديد. وقد أوحت إلى بني الإنسان بفكرة النظام الاجتماعي القائم على أساس مبادىء تختلف عن مبادىء

---

(١) يريد «كونت» بالحدود هنا المراحل.

المجتمعات التي كانت موجودة بالفعل، وهذا هو ما قاله «كانت» في عبارات كان «كونت» لا يعلمها بالتأكيد. ومن ثم أمكن لفكرة التقدّم أن تنطبق على التطوّر التاريخي العامّ للإنسانية. ويقول «كونت»: «إننا مدينون لهذه الهزّة (الاجتماعية) النابعة بالقوة والجرأة على تصوّر فكرة يقوم على أساسها العلم الاجتماعي بأسره، كما تقوم عليها، تبعاً لذلك، الفلسفة الوضعية برمّتها، وهي الفلسفة التي استطاع ذلك العلم النهائي وحده أن يحقّق وحدتها»[1].

وبقـي أن ينشىء الباحثون العلم الاجتمـاعي. وتلك هي المهمة الخاصّة التي سيضطلع بها «كونت» ففي رأيه لم تأتِ الثورة الفرنسية إلّا بفكرة ناقصة عن التقدّم الاجتماعي. فقد ثبتت في الأذهان فكرة نظام يختلف عن سابقه، دون أن تنجح في تأسيس ذلك النظام. وسيكون تحقيق الفكرة الوضعية عن التقدّم الاجتماعي مهمة الفلسفة الجديدة. وبالاختصار فإن الدفعة الثورية قد جعلت هذه الفلسفة ممكنة، ولم تجعلها غير مجدية[2].

ب ـ فكرة «كونت» عن التقدّم:

لمّا كان علم الاجتماع علماً مجرّداً ونظرياً، كسائر العلوم الأساسية الأخرى، فإن فكرة التقدّم يجب ألّا تتضمّن أيّ معنىً نفي أو خلقي. وقد جاهد «كونت» منذ عام ١٨٢٦ في إزالة اللُّبس حول هذه النقطة. ودفعه نقص اللغة ـ كما يقول إلى استخدام كلمات

(١) Pol. pos., 1, 60 - 3.

(٢) Cours, VI, 188.

مثال «الكمال» و«النمو»، وكلتا الكلمتين، ـ بالرغم من أن الثانية أكثر تحديداً من الأولى ـ قد تبعث في الذّهن معاني الخير المطلق أو التحسّن الذي لا حدّ له، وهي معان لم يقصدها «كونت» على الإطلاق. فليس لهذه الكلمات في نظره إلّا مجرّد المعنى العلمي، الذي تدلّ به في علم الطبيعة الاجتماعي على نوع خاصّ من تتابع الحالات التي تطرأ على الجنس البشري، «والتي تحدث وفق قوانين محدّدة». واستخدام «كونت» لهذه الكلمات «يشبه تماماً استخدام علماء الحياة لها في دراستهم للكائن الفردي، عندما يريدون بها الدلالة على مجموعة التغيّرات التي لا صلة لها بتاتاً بفكرة التحسّن المستمر أو فكرة النكوص المتّصل»[١]. وقد يكون من السهل معالجة موضوع الطبيعة الاجتماعية بأكمله دون الحاجة إلى استخدام كلمة الكمال مرة واحدة، وذلك باستبدالها دائماً بكلمة «النمو» ذات الطابع العلمي. لأن المسألة ليست مسألة تقدير لقيمة كلّ من الحالات المتابعة في حياة البشرية بالنسبة إلى حالة مثالية، ولكن يتعلق الأمر فقط بتقرير القوانين التي تخضع لها هذه الحالات في تعاقبها. «إن الحاضر يحمل الماضي في طيّاته ويمهّد للمستقبل». إن هذه العبارة التي كتبها «ليبنتز» تعبّر عن الفكرة العامّة للتطوّر. وكلّ ما فعله «كونت» هو أنه أبرز هذه الحقيقة في صورة وضعية، وذلك بكشفه عن القوانين العامّة لذلك التطوّر، وبتوضيحه لما هناك من صلة بينها وبين قوانين علم الاجتماع الخاصّ بالاستقرار.

ومع ذلك فلنا أن نسأل: أيؤدّي نموّ الإنسانية في الواقع إلى

---

(١) Pol. pos., IV, Appendice, P. 199.

نوع من التحسّن أو التقدّم بالمعنى الخلقي أو العملي لهذه الكلمة؟ إن العلم الاجتماعي ليس له أن يُجيب على هذا السؤال ولكن «كونت» يعتقد أن هذا التحسّن يحدث بالفعل، وأن التقدّم بهذا المعنى، تمكن ملاحظته في طبيعتنا وفي حالتنا الاجتماعية في آنٍ واحد[1]. وأدلّته على ذلك هي أولاً ازدياد عدد السكّان على الأقل في جزء الإنسانية الذي يقصر عليه النظر دائماً، وهو الجنس الأبيض، ثم تأثير القانون الذي يقول بأن التدريب يؤدّي إلى كمال الأعضاء. ويثبت هذا التقدّم عن طريق الوراثة.

وهكذا نرى أن «كونت» يوافق على المبدأ الذي وضعه «لامارك»، مع هذا التحفّظ وهو أن التطوّر لا يغيّر «الاستعدادات الطبيعية» مطلقا.

أما عن حالتنا الاجتماعية فإنها تتحسّن بالقدر الذي نستطيع معه التحكّم في الظواهر الطبيعية. وتعتمد هذه المقدرة ذاتها على معرفتنا بقوانين الظواهر «معرفة تؤدّي إلى التنبؤ ويكون غرضها التدبير»[2]. ويتجلّى التقدّم في هذا المجال باتّساع معارفنا العلمية، وبتقدّم الفنون القائمة على هذه المعارف وإذا كانت المعرفة العلمية - وهي معرفة مجرّدة بالضرورة - تحتاج إلى أن يفصل بينها وبين المعرفة العلمية، عندما نكون بصدد البحث عن القوانين العامّة التي تسيطر على الظواهر، فإن العلم متى تمّ تكوينه يسمح بالتطبيقات القائمة على العقل، والتي يكون تأثيرها أبعد مدىً من تأثير الفنّ

---

(١) Cours, IV, 309 - 6.

(٢) «Savoir pour prévoir, afin de pourvoir».

القائم على التجربة الفجّة. وهكذا نرى أن «كونت» يعقد ـ مثل «ديكارت» ـ آمالاً كباراً على العلم الوضعي الذي يهدف إلى تفسير الطبيعة.

ويلاحظ أن أكثر الظواهر «قابلية للتعديل»، أي تلك التي يصادف تدخّلنا فيها أكبر حظّ من النجاح، هي الظواهر الإنسانية، فردية كانت أم جماعية. كما أن تأثيرنا في العالم الخارجي يتوقّف، بصفة خاصّة، على استعدادات مَن يتدخّل في الطبيعة. ولذلك يجب أن يوجّه همّنا، في جميع الأحوال، إلى تحسين هذه الاستعدادات والبلوغ بها إلى درجة الكمال. وطبيعتنا الداخلية هي أول ما يجب أن نهتمّ بكماله. ويكون ذلك بأن نهتم، أكثر فأكثر، بترجيح الصفات التي تميّز الإنسان عن الحيوان، وهي الذكاء والميل إلى حياة الجماعة، وهما قوّتان تتضامن كلٌ منهما مع الأخرى، وتتبادل معها العَوْن على اعتبار أن إحداهما وسيلة والأخرى غاية. على أننا نعرف، بطبيعة الحال، أن للتقدّم في هذا المجال حدوداً، وأن التفوّق الكامل للإنسانية على الحيوانية في نفوسنا، حدّ مثالي، يجب أن نشحذ جهودنا للاقتراب منه دائماً، وإن كنّا لا نبلغه قطّ[1].

وسواء أكان الأمر يتعلق بحالتنا الاجتماعية أم بطبيعتنا، فإن التحسّن في كِلتا الحالتين يسير ببطء شديد. فليس من السهل أن نستبدل نظاماً طبيعياً بنظام مصطنع يقوم على المعرفة العلمية للأول. ولا شك في أن الشكل الأول من أشكال التقدّم، وهو ما يسمّيه

---

(١) Discours sur L'esprit positif, p. 59 - 60.

«كونت» التقدّم الماديّ، هو أكثر هذه الأشكال المختلفة سرعة، لأنه أسهلها.

وفي ذلك ما يفسّر اهتمام الناس الشديد به في الوقت الحاضر. على أن الأهمية التي نعزوها إليه فيها كثير من الغلوّ. ولو أننا استطعنا أن نصل إلى تحسين طبيعتنا وتهذيبها لكان ذلك خيراً وأفضل بكل تأكيد. ولكن مَن يدري فلربما كان من الضروري أن تتحسّن ظروف معيشتنا المادية أولاً؟

وكمال طبيعتنا يمكن أن يكون من النواحي الجسمية، والعقلية، والخلقية. وينحصر الأول في العمل على زيادة متوسّط العمر للحياة الإنسانية، وذلك يتوقّف على تقدّم علم الحياة، وبالتالي على تقدّم الطبّ وعلم الصحّة. وأهم من ذلك، التقدّم العقلي (علمياً كان أم أدبياً)، وهو يتضمن محيطاً أوسع وأشمل من محيط جميع أنواع التقدّم الطبيعية أو بالأحرى المادية، لأن الذكاء «أداة عامّة» يمتدّ استخدامها إلى ما لا نهاية له، ولكن التقدّم الخلقي أكثر أنواع التقدّم أهمية، إذ تتوقف سعادة الإنسانية على هذا التقدّم أكثر من غيره. «وهذا التقدّم، وإن كان أصعب الأنواع، إلاّ أن سلطاننا عليه أقوى من سلطاننا على الأنواع الأخرى». وليس هناك تفوّق عقلي يعادل في قيمته التفوّق في الخير أو الشجاعة فلو كنّا عقلاء لوجب إذن أن تتّجه كل جهودنا إلى هذه الناحية، ولوجب في الأقل أن نتذكّر دائماً أن أنواع التقدّم الأخرى ليست إلاّ مجرّد وسائل، وأننا نرغب فيها، على اعتبار أنها وسائل. أما التقدّم الخلقي وحده فهو غاية في ذاته.

١٧ ـ فلسفة التاريخ:

إذا كانت «الديناميكا» الاجتماعية علماً، وإذا كان قانون الحالات الثلاث الذي كشفه «كونت» قانونها الأساسي، فإن هذا القانون (والقوانين الأخرى التي تتفرّع منه) يجب أن تهدف إلى تفسير المراحل المتعاقبة التي مرّت بها الإنسانية منذ فجر الحضارة الأولى حتى انتهت إلى الحالة الراهنة لأكثر الشعوب تحضّراً. ويجب أن تضفي هذه القوانين «نوعاً من الوحدة والاتصال على هذا المنظر الهائل الذي نرى فيه عادة كثيراً من الاضطراب وعدم الاتّساق»[١]. وهكذا نرى أن علم الاجتماع تقابله في الكفّة الأخرى فلسفة التاريخ. فهو يجد فيها التعبير الحسّي عن نظرياته، والتحقيق العملي لقوانينه. وإذا كان علم الاجتماع لا يستطيع التكهّن بالظواهر الاجتماعية المستقبلة ـ لأن التعقيد الشديد لهذه الظواهر يجعل هذا التكهّن مستحيلاً على وجه التقريب ـ فإنه يسمح في الأقل بنوع من «التنسيق العقلي» لمجموعة ظواهر الماضي.

وقد أقام «كونت» دعائم نظريته في فلسفة التاريخ على مبدأين: والمبدأ الأول منهما مشترك بينه وبين كثير ممّن حاولوا قبله أن يعرضوا تطوّر الإنسانية منذ مراحلها الأولى، وخصوصاً قبل أن يحرز علم الإنسان (الأنتروپولوجيا) ما أحرزه من تقدّم في المدة الأخيرة. فنجد أن «كونت» «يكوّن فكرة خيالية» عن الإنسان البدائي وعن المجتمع الذي كان يعيش فيه. أما المبدأ الثاني فينحصر في أن

---

(١) Cours, VI, 457.

«كونت» بدلاً من أن ينظر إلى تاريخ الإنسانية بأكمله، قد قصر النظر «على أكمل أنواع هذا التطوّر وأكثرها تحقيقاً لصفاته»، أي على تطوّر الجنس الأبيض وحده. ثم اكتفى في تطوّر هذا الجنس بتطوّر شعوب أوروبا الغربية فقط[١]. وهكذا نرى أنه اقتصر تقريباً على العصور التي عالجها «بوسويه»[٢] في كتابه المسمّى: «مقال عن التاريخ العالمي». وهو يكنّ لهذا الكتاب تقديراً عظيماً. ولا يضمّ ما كتبه «كونت» عن فلسفة التاريخ إلاّ شيئاً عن الحضارة المصرية التي لم يُعرَف عنها إلاّ القليل في زمنه، ثم عن الإغريق والرومان. ثم عرض أخيراً لتطوّر بعض الشعوب اللاتينية والجرمانية في أوروبا بعد سقوط الإمبراطورية الرومانية.

ونستطيع أن نفهم لماذا ضيّق «بوسويه» نطاق التاريخ العالمي فجعله قاصراً على جزء صغير من الإنسانية، وهو ذلك الجزء الذي اجتمع حول شواطىء البحر الأبيض المتوسط. فقد اضطرته إلى ذلك الفكرة الرئيسية التي هيمنت على كتابه، والتي جعلت ظهور المسيحية العقدة الرئيسية التي تتجمّع حولها حوادث القصّة الإنسانية. وقد عالج «بوسويه» التاريخ بحيث جعل كل ما يسبق المسيحية يُفضي إليها، وكلّ ما يأتي بعدها نتيجة لها. ولكن هل كان يحقّ «لكونت»، كما حقّ «لبوسويه»، أن يقتطع من التاريخ العالمي الحضارات الكبرى في الشرق الأقصى وحضارات إفريقيا بأكملها تقريباً، وحضارات العالم الجديد بأسره؟ فإذا لم يكن هناك ـ حسب

---

(١) cours, V, 4 - 5.

(٢) Bossuet «Discours sur l'histoire universelle».

رأيه - شعب مختار، ولا «اتجاه توحي به العناية» ألم يكن من الواجب عليه أن ينظر إلى تطوّر الإنسانية بأكمله؟ فليس من حقّه أن يعزل من الإنسانية جزءاً بطريقة تعسّفية، وأن يهمل الباقي. وتصرّفه في ذلك أبعد ما يكون عمّا كان ينبغي له، لأنه أراد أن ينظر إلى النوع الإنساني في مجموعه كفرد واحد، ولأن هذه الفكرة التي يدين بها «لكوندرسيه» قد أصبحت لديه أحد مبادىء العلم الاجتماعي.

ولكن «كونت» قد اعتقد أن تعريفه لعلم الاجتماع يبرّر هذا المبدأ، كما كان مشروع «بوسويه» يجد ما يبرّره في مذهبه اللاهوتي. فعلم الاجتماع يتألّف من قوانين لا من وقائع، وشأنه في ذلك شأن العلوم الوضعية الأخرى. والمعرفة الصرفة للظواهر لا تكون غاية في ذاتها إلاّ لمَن تخصّصوا لتقصّي نواحي هذه المعرفة. أما العلم فلا يبحث عن هذه المعرفة إلاّ بالقدر الذي تكون فيه ضرورية لتحديد القوانين. ومن ثم فإذا كان تطوّر المجتمع الإنساني قد استمر في آنٍ واحد في جهات متفرّقة على سطح الأرض، وإذا كان هذا التطوّر - حسبما يفترضه «كونت» - يتحقّق في كل مكان طبقاً لقوانين ثابتة، وإذا كان المناخ أو الجنس لا يستطيعان تعديل هذا التطوّر إلاّ في حدود ضعيفة جداً، فإن عالِم الاجتماع ليس مجبراً على دراسة كل المجتمعات التي وُجِدَت في الماضي والحاضر. وهو لا يقوم بهذه الدراسة إلاّ حين يحتاج إلى استخدام منهج المقارنة، وبقدر ما يحكم بجدوى هذا المنهج، مع اتخاذ الاحتياطات الضرورية التي يستوجبها استخدامه.

ولنا أن نتساءل في المقام الثاني عن التطوّر الذي يختاره

«كونت» بالأحرى من بين ضروب التطوّر التاريخية، التي ظلّ بعضها مستقلاً عن بعض حتى الآن لكي يتّخذه سبيلاً إلى التحقّق من صدق علم الديناميكا الاجتماعي المجرّد؟ من البديهي أنه سوف يختار أكمل أنواع التطوّر وأكثرها تحقيقاً لصفاته الذاتية، وذلك لأنه لن يعاني هنا مشقّة كبرى في استخلاص القوانين من ذلك التعقيد الشديد الذي تنطوي عليه الظواهر. ألم تَرَ أن فكرة التقدّم، التي ما كان يستطيع علم الاجتماع أن ينشأ دونها، لم توضع في صيغتها النهائية إلاّ منذ الثورة الفرنسية، وحينئذ ظنّ «كونت» أن له الحق في «أن يقصر دراسته لفلسفة التاريخ على فحص مجموعة متجانسة متّصلة من الظواهر، على أن تتّصف هذه المجموعة بصفة العموم». ففي كل لحظة من لحظات التاريخ تتمثّل الإنسانية بأسرها في الشعب الذي يحقّق أكبر قدر من التطوّر، لأن مصير الإنسانية هو أن تمرّ، إن عاجلاً أو آجلاً، بالمرحلة التي عبرها ذلك الشعب قبلها. ومن هنا نشأت الفكرة التي نجدها لدى «هيجل» و«رينان» عن وجود «رسالة» لبعض الأجناس أو الشعوب، وهي رسالة مؤقتة تمنح هذه الشعوب قوتها، وتجعل الحق في جانبها طالما كتب لها البقاء، ولكن كثيراً ما تستمر هذه الشعوب بعد أن تنتهي رسالتها.

١٨ ـ منابع فلسفة التاريخ لدى «كونت»:

نستطيع الآن أن نتبيّن، دون صعوبة كبرى، مصدر السّمات الجوهرية لفلسفة التاريخ عند «كونت». فإذا نظرنا إليها على اعتبار أنها تبيّن لنا أن نموّ الإنسانية يخضع لقانون في التطوّر، وأنها تجتاز

بسببه سلسلة من المراحل التي يتحدَّد نظامها بطريقة عقلية ـ ونقول باختصار إذا نظرنا إليها على اعتبار أنها تصوّر لنا هذا النموّ على أنه تقدّم فإن الفكرة الرئيسية فيها راجعة إلى «الأب الروحي» لأوجيست كونت، أي إلى «كوندرسيه».

أما من جهة تفسير الظواهر الحديثة جداً، ومن جهة الحكم على العصور الوسطى فإن «كونت» يستوحي آراءه من «جوزيف دي ميستر»، ومن المدرسة التقليدية بأكملها، ومن «سان سيمون». ومن بين الأفكار الأخرى التي يدين بها «كونت» لهذا الأخير، فكرة التمييز بين المراحل الحرجة ومراحل الاستقرار. ولكن تأثير «جوزيف دي ميستر» على وجه الخصوص هو الذي كان حاسماً في تفكيره، وذلك باعتراف «كونت» نفسه. فهو يرى ـ على غرار «جوزيف دي ميستر» أن فلسفة القرن الثامن عشر التي كانت سلبية قد استطاعت الهدم، ولكنها أظهرت عجزها عن البناء. وكان شديد الاقتناع، على غراره أيضاً، بأن النظام الاجتماعي يتطلب سلطة روحية إلى جانب السلطة الزمنية، وبأن نظام العصور الوسطى كان «من روائع الحكمة السياسية»، لأن الكنيسة الكاثوليكية قد استطاعت أن تحقّق فيه استقلال السلطة الروحية. وأخيراً فإنه يرى، على غرار «دي ميستر»، أن سلام الإنسانية في المستقبل يتوقف على عودتها إلى وحدة العقيدة.

وإذا فإن «كونت» يستقي آراءه، على حدٍّ سواء، من ذلك العالِم الفيلسوف الذي ينتهي إليه المجهود الفلسفي في القرن الثامن عشر «أي كوندرسيه» ومن ذلك التقليدي الجامع الذي يبغض ذلك

القرن نفسه لما يرى فيه من أخطاء وفساد خلقي [أي جوزيف دي ميستر]. ولم يحاول «كونت» أن يوفّق بينهما (إذ كيف يمكن التوفيق بين المتنافرين؟)، وإنما حاول أن يؤسّس مذهباً أكثر قابلية للفهم، يجمع فيه بين ما تلقّاه عن كليهما. وعلى هذا النحو بَدَت له رسالته الخاصّة. ولم يكن يعتقد أن هذا الواجب أكبر من أن تحتمله قواه، بل شعر - أنه في حالة تسمح له بأن يتجنّب الأخطاء التي وقع فيها سابقوه. فلقد بيّـن «كوندرسيه» بوضوح فكرة العلم الاجتماعي، ولكن ذلك لم يحل دون جهله لطريقة التقـدّم الحقيقي للعقل البشري، ودون أن يقتصر على تقدير العصر الذي عاش فيه تقديراً أخلَّ بنظرته إلى العصور السابقة. كما أن «دي ميستر» لم يكن أقلّ دراية من «كوندرسيه»، وإن كان قد اتجه في اتجاه عكسي. ومع ذلك فلم يكن أكثر فهماً للتاريخ. فلقد ذهب إلى حدّ السخف حين أراد أن يعيد بناء المجتمع بإرجاعه إلى الحالة التي كان عليها في القرن الثالث عشر. وادّعى أنه يستطيع ألّا يقيم وزناً ما لسير الحضارة ولتقدّم العلوم. وهكذا نرى أن «كوندرسيه» الذي ألقى ضوءاً على فكرة التقدّم لم يفهم شيئاً فيما يتعلق بالعصور الوسطى، وأن «دي ميستر»، الذي استطاع أن يرى ما تتميّز به العصور الوسطى، قد أنكر ظاهرة التقدّم التي تبهر الأبصار.

ونستطيع أن نلتمس عذراً لكليهما، إذ كانا لا يزالان على مقربة من الثورة الفرنسية على نحوٍ لم يتمكّنا معه من فَهْـم كل مغزاها. فقد أعمتهما الحوادث جزئياً في وسط هذه الملحمة. أما «كونت» فإنه قد نظر إلى الأشياء من بعد، فنظر إليها من علٍ. وكان

يمتلك، على وجه الخصوص، أداة لم يمتلكها «كوندرسيه» ولا «دي ميستر»، لأنه أكمل الطريقة الوضعية، واستطاع أن يطبّقها على علم الظواهر التاريخية، أي انه أسّس علم الاجتماع باختصار.

وإذا لم يكن قد ساهم في تقدّم العلم الاجتماعي بقدر ما كان يتصوّر فقد كان، في الأقل، على حق في اعتقاده أن ابتكاره يكمن في تلك المحاولة. وقد استطاع تحديد المشكلة بوضوح، وهي تتلخص في صهر الآراء الاجتماعية التي نتجت عن فلسفة القرن الثامن عشر مع الحقائق التاريخية التي أوضحها مُعارِضو هذه الفلسفة في بوتقة علم وضعي جديد. ويعتبر الحلّ الذي اقترحه «كونت» لهذه المشكلة روح مذهبه بالذات. إذ إنه أوجد «علم الطبيعة الاجتماعي» بعد مجهود جبّار حقّق فيه هدفاً مزدوجاً: فمن ناحية، طبّق على الماضي فكرة التقدّم التي لم يستطع «كوندرسيه» تطبيقها إلاّ على المستقبل، فأتاح له ذلك تكوين فلسفة وضعية للتاريخ. ومن ناحية أخرى، استطاع أن يمدّ إلى المستقبل فكرة النظام الروحي الذي لم يستطع «دي ميستر» أن يراه إلاّ فيما يمسّ الماضي، فزوّده ذلك بإطار يصوغ فيه فكرته عن «إعادة التنظيم الاجتماعي».

إن هذه الفلسفة التاريخية التي ليس فيها أيّ أثر للميتافيزيقا هي علم الاجتماع الديناميكي، كما أن «إعادة تنظيم المجتمع» عن طريق سلطة روحية هي السياسة الوضعية.

١٩ ـ خاتمـــة:

أ ـ علم الاجتماع محور رئيسي لفلسفة «كونت»:

لخّص «كـونت» نفسه ـ في آخـر مؤلّفه «دروس الفلسفـة الوضعية» ـ النتائج التي اعتقد أنه وصل إلى تقريرها. وأولى هذه النتائج تتعلّق بالناحية العقلية (وهي التي تتغلّب على النـواحي الأخرى، بالرغم من أن العقل يجب أن يخضع للقلب في الحالة الوضعية). فقد حقّق مذهبه «انسجاماً عقلياً تامّاً لم يتيسّر تحقيقه من قبل بدرجة مماثلة»؛ بل لم يمكن تحقيقه في العصر البدائي الذي كان يفسّر الإنسان فيه ظواهر الطبيعة بإرادة الآلهة. ففي هذا العصر نفسه ظهرت بواكير التفكير الوضعي بالرغم من عدم إدراك الناس لها؛ في حين أن العصر الوضعي لا أثر فيه مطلقاً لطريقة التفكير اللاهوتية أو الميتافيزيقية. أما من الناحية الخلقية التي تأتي بعد ذلك، فإن اتفاق العقول على المسائل النظرية وعلى العلاقات بين الإنسان والإنسانية بوجهٍ خاصّ سيتيح الوصول إلى ثقافة مشتركة تحدّد للجميع سبل الاقتناع بحقائق خلقية يتحمّسون لها. وستنمو في الأذهان «أفكار عامّة» قوية تتسلّط عليها، وينشأ معها نوع من الاتفاق الإجماعي الذي لا يمكن مقاومته. ويرى «كونت» أن هذا الاتفاق يستطيع تحقيق ما عجز عن تحقيقه نظام العقوبات السائد: وهو درء الشرّ بدلاً من عقابه، وذلك في معظم الحالات على الأقل. أما من الناحية السياسية فستنفصل السلطة الزمنية عن السلطة الروحية انفصالاً تامّاً، وسيوجد أسلوب دائم للحكم يحقّق النظام والتقدّم في آنٍ واحد. وأخيراً سيمهّد هذا المذهب من الناحية الجمالية لظهور

فنّ جديد. وهذا الفن لا يتّصف بالأرستقراطية والتخصّص، كما كانت الحال في الفنون التي سادت منذ عصر النهضة، وإنما هو فنّ يتّصل اتصالاً وثيقاً بآراء الناس وبحياتهم، يألفه الجميع ويستطيعون استساغته، كما كانت الحال في فنون القرون الوسطى. وستصبح الفكرة الوضعية عن الإنسان وعن الكون «مصدراً لا ينضب مَعينه» للجمال الشاعري. وستنظم الديانة الوضعية، أو ديانة الإنسانية، جميع هذه النتائج، وستحيطها بسِياج من الضمان والتقديس. وقد كرّس أوجيست كونت «الفترة الثانية من حياته العلمية» لوضع أسس هذه الديانة وعقائدها ونظام العبادة فيها.

ولسنا في حاجة إلى الدخول في تفاصيل هذه العقيدة الدينية حتى نرى أنها تقوم ـ كما تقوم الأخلاق والسياسة أيضاً ـ على «الاتّساق العقلي التامّ» الذي تهتمّ الفلسفة الوضعية بوضع أسسه. وهذا الاتّساق العقلي التامّ يتوقف بدوره على وحدة التفكير؛ وهي تستند إلى شرطين ضروريين وكافيين وهما: «تجانس المذهب ووحدة المنهج». وقد وجدنا أن هذا التجانس وتلك الوحدة قد تحقّقا بالنسبة إلى جميع طوائف الظواهر الطبيعية. ولم يشذّ عن ذلك إلّا الظواهر الخلقية والاجتماعية. فأصبحت المشكلة إذن في صورتها النهائية تتلخّص في السؤال الآتي: «هل يمكن دراسة الظواهر الخلقية والاجتماعية بنفس الطريقة التي تُدرَس بها الظواهر الطبيعية الأخرى»؟ فإذا استحال ذلك وجب أن نستسلم لبقاء الفوضى العقلية إلى ما شاء الله، وبالتالي لبقاء الفوضى في الأخلاق وفي النظم. أما إذا كان ذلك الأمر ممكناً فإن التفكير الإنساني يحقّق

الوحدة التي يصبو إليها. فاستحالة وجود علم الاجتماع معناها استحالة وجود سياسة ودين ثابتين. أما إذا أمكن تأسيس علم الاجتماع فإن جميع النتائج الأخرى تترتّب عليه.

ولذلك فإن إنشاء علم الاجتماع يُعَدّ اللحظة الحاسمة في فلسفة «كونت» فكلّ فكرة لديه تُستمدّ من هذا العلم، وكل فكرة تؤول إليه. وكما أن جميع المسالك في المذهب الأفلاطوني توصل إلى نظرية المثل؛ كذلك نستطيع أن نلمح علم الاجتماع دائماً من خلال طرقات المذهب الوضعي. فما أشبهه بالمركز الوحيد الذي تتلاقى عنده فلسفة العلوم، ونظرية المعرفة، وفلسفة التاريخ، وعلم النفس، والأخلاق، والسياسة، والدين. وبالإجمال تتحقّق وحدة المذهب في هذا المركز. وهذه الوحدة هي أصدق دليل، في نظر «كونت»، على صحة ذلك المذهب.

وإذا نظرنا إلى علم الاجتماع باعتبار الغاية التي يرمي «كونت» إلى تحقيقها منه وجدنا حقاً أن هذا المذهب مذهب سياسي، قبل أن يكون أيّ شيء آخر. ويشهد بذلك العنوان الثاني لمؤلّفات «كونت» الكبيرة[1]. أما إذا نظرنا إلى هذا العلم في ذاته فإنّا نرى أنه يعبّر في جوهره عن مجهود نظري؛ بل إنه المبدأ الذي قامت عليه إحدى الفلسفات بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. وذلك لأن إنشاء العلم الاجتماعي جعل تحقيق ما سمّاه «كانت» «تجميع نتائج التجربة»[2] أمراً ممكناً.

---

(١) يقصد المؤلّف كتاب «السياسة الوضعية»: Systeme de politique positive.

(٢) «Totalisation de l'Experience».

وقد قام بعضهم بمحاولات، قبل «كونت» لتحقيق هذا التجميع. ولكنهم كانوا يسلّمون جميعاً منذ البداية بأن الفلسفة تتميّز تميّزاً نوعياً عن المعرفة العلمية بمعناها الحقيقي. وسواء أكانت الفلسفة إنشائية أم نقدية، أو اتجهت في مبدأ الأمر نحو البحث عن جوهر الأشياء أم نحو البحث عن قوانين الفكر، فإن ذلك لا يقلّل من صفاتها الذاتية التي خُيّل إلى الفلاسفة أنها تفصلها عن العلم الوضعي بل يسمح لها بالسيطرة على هذا العلم «وتفسير» مبادئه. وقد أنكر «كونت» هذه الفكرة المبدئية. وحاول أن يحقّق نوعاً من النجاح الذي لم يحقّقه سابقوه، وذلك بأن يعتمد على مبدأ مضادّ لمبدأهم.

وقد اعتمد في هدم المبدأ الذي ارتكن إليه مَن سبقه من الفلاسفة على أسباب استمدّها من الواقع والمنطق في آنٍ واحد، مع ملاحظة أن هذين النوعين من الأسباب يفسّر كلٌ منهما الآخر في مذهبه. ففي الواقع لم يتمكّن أحد حتى الآن ـ كما يقول «كونت» ـ من إنشاء فلسفة تفرض نفسها على جميع العقول. فالمذاهب المثالية، والمادية، ومذاهب وحدة الوجود، مهما اختلفت أصولها أو أشكالها، لم تصل إلاّ إلى هدم المذاهب المضادّة لها دون أن تحقّق لنفسها استقراراً نهائياً. «وقد زعمت هذه المذاهب أنها تستطيع تزويدنا بمعرفة عقلية لما هو خارج عن نطاق العلم بطبيعته، وركبها الزهو بتفسير الجوهر، والسبب، والغاية، ونظام ظواهر الكون. ولذا لم تستطع إلاّ أن تنشىء أفكاراً مؤقتة، كانت بلا شك ضرورية في وقتها، ولكن سرعان ما عفا عليها الزمن. وليس أيّ مذهب

ميتافيزيقي إلّا مذهباً لاهوتياً يصطبغ بالصبغة العقلية. وفي هذا سرّ ضعفه؛ إذ سرعان ما يتجرّد من الصفة التي أكسبته إيمان الناس به في الزمن الذي عاش فيه.

ولكن باسم أيّ مبدأ يحدّد «كونت» ما يدخل في نطاق العلم وما يخرج عن هذا النطاق؟ أما كان يجب عليه، حتى يبرّر هذا النوع من التفرقة، أن يشرع، قبل كل شيء، في نقد العقل الإنساني، أي في إنشاء نظرية المعرفة، على غرار النظرية التي قدّمها لنا «كانت» في كتابه «نقد العقل المحض»؟ وقد حاول «رنوفييه» أن يثبت أن فلسفة «كونت» تظلّ سطحية، دون هذا النقد الذي كان يجب أن يسبقها. كذلك يقول «ماكس مولر» بأنه ليس لنا أن ننظر بعين الاعتبار إلى مذهب فلسفي يسلك طريقه، كما لو كان «نقد العقل المحض» لم يُكتب.

ومعنى هذا الاعتراض، في جملته، هو توجيه اللوم إلى «كونت» لأنه لم يحاول القيام بما عدّه مستحيلاً: أي لأنه لم يحاول تحديد القوانين العقلية عن طريق تحليل الفكر الذي يفكّر في نفسه. ولكن قد يقال بأيّ حقّ يؤكد المرء أن ذلك مستحيل؟ وجوابه على ذلك أن هذه القوانين تشبه بقية القوانين الأخرى في أنه لا يمكن الكشف عنها إلّا عن طريق ملاحظة الظواهر الواقعية، وأن الطريقة الوحيدة التي تتناسب مع ملاحظة الظواهر العقلية هي الطريقة الاجتماعية. فهذه الظواهر بحسب طبيعتها لا يمكن الوقوف عليها - وبخاصة من وجهة التطوّر - إلّا بالرجوع إلى تطوّر الإنسانية. فنظرية المعرفة التي يطالب بها «رنوفييه» و«ماكس مولر» لا تعوز

الفلسفة الوضعية. وغاية الأمر أننا لا نراها؛ لأنها لا تظهر لنا في شكلها التقليدي. ومع ذلك فإنها تحتل مكانها في هذه الفلسفة ولكن بدلاً من أن تتألّف من تحليل منطقي للفكر يوضع في مقدمة الفلسفة، فإنها لا تنفصل عن الفلسفة ذاتها. وهي أحد المظاهر العديدة لعلم الاجتماع.

ويتضمن المذهب الوضعي، كبقية المذاهب الأخرى، أسلوباً لاستنباط الأحكام بطريقة منهجية. ولكن هذا الأسلوب لا يعتمد على التجريد والمنطق، وإنما يعتمد على الحقيقة والتاريخ. وهو لا يحاول الوصول إلى قوانين العقل الإنساني عن طريق بذل الجهد في التأمّل الذي يعين ذلك العقل على استخلاص جوهره الذاتي من بين الظواهر العارضة، ولكنه يحاول الكشف عن هذه القوانين في التتابع الضروري للعصور المختلفة التي تتألّف منها مراحل التقدّم لذلك العقل فهذا المذهب يدرس «الذات العامّة» كغيره من المذاهب. وهي تلك الذات التي أراد «كانت» تحديد أشكالها، ومقولاتها، ومبادئها تحديداً يعتمد على الاستدلال المنطقي. ولكن هذه الذات العامّة في مذهب «كونت» ليست ذلك العقل الذي يدرك نفسه خارج، أو فوق نطاق شروط الزمان والتجربة، إن صحّ هذا التعبير؛ وإنما هي العقل الإنساني الذي يشعر بقوانين نشاطه عن طريق دراسته لماضيه الخاصّ. فالفلسفة الوضعية لا تهتم بتحليل «الذات المطلقة» أو «العقل العامّ» أو «الشعور الفكري»، وإنما تحلّل التاريخ العقلي للإنسانية. فهي لم تجهل إذن هذه المشكلة، ولم تهمل دراستها؛ ولكنها وضعتها في صيغة جديدة، كما وجب أن تعالجها بمنهج جديد.

وللناقد أن يبيّن عيوب هذا المنهج وعدم كفاية الصيغ التي أوردها، ولكن ليس له أن يعيب على الفلسفة الوضعية أنها لم تعالج المسألة على الوجه المألوف عند رجال الميتافيزيقا، فيتخذ ذلك ذريعة للاعتراض عليها بما سبق بيانه. فإن في ذلك مغالطةً وتهرّباً من قرع الحجّة بالحجّة. فإذا كان «كونت» قد امتنع عن إنشاء نظرية عامّة للمعرفة فإنه يفسّر هذا الامتناع بأسباب فلسفية فيحسن قبل إدانته أن نفحص هذه الأسباب. ولو قام بما لامه «رنوڤييه» و«ماكس مولر» على إغفاله لكان متناقضاً مع نفسه في هذه الحال، ولما كان هناك سبب لوجود مذهبه. لقد اتجهت عناية «كونت»، على وجه الخصوص، إلى إصلاح مبدأ الفلسفة ذاته. فهل لنا بعد ذلك أن نعترض عليه بأن مبدأ الفلسفة لديه لا يطابق المبدأ الذي اختاره مُعارِضوه؟ وقصارى القول أن ما يميّز المذهب الوضعي، حسب رأي «كونت»، هو أن فلسفته لا تحتاج في تكوينها إلى ما اعتقد «رنوڤييه» و«ماكس مولر»، على العكس، إنه ضروري. فهل الحق في جانبهما أم في جانبه؟ من البديهي أن هذه المسألة لا يكفي حلّها بمجرّد تأكيد كلٍّ من الفريقين المتعارضين لرأيه، بل يجب لحلّها أن نفحص المذاهب نفسها.

ب ـ تحوّل العلم إلى فلسفة:

ونستطيع تلخيص الموقف الذي اختاره «كونت» في عبارات وجيزة فإنه حين وجد أن الفلسفة ـ أو على الأقل الفلسفة كما كانت تُفهَم حتى القرن التاسع عشر ـ لم تستطع أن تتّخذ صفات العلم

ساءل نفسه عمّا إذا لم يكن من المستطاع إصابة حظّ أكبر من النجاح إذا حاولنا أن نضفي صفات الفلسفة على العلم. وقد كان في استطاعته ـ كما فعل «كانت» ـ أن يقارن الثورة التي حاول القيام بها بالثورة التي أحدثها «قوبرنيق» في علم الفلك، لولا أنه فضّل أن يقدّمها لنا على أنها نتيجة الإعداد والتمهيد الذي تمّ شيئاً فشيئاً في «تقدّم» العلم والفلسفة نفسيهما.

وحينئذ حاول، حسب تعبيراته الخاصّة، «أن يحوّل العلم إلى فلسفة» ولكن ما الشروط اللازمة لهذا التحوّل؟ فلو وجب أن يفقد العلم موضوعيته وحقيقته ونسبيته في هذا التحوّل لكي يكتسب صفات أحد المذاهب الميتافيزيقية، لما كان هـذا التحوّل غيـر مرغوب فيه؛ بل لم يكن ممكناً. ولذا فإن التحوّل ينحصر في مجرد إعطاء العلم الصفة الفلسفية التي لم يكن قد اكتسبها بعد، وهي صفة «العموم». وبذلك يكتسب العلم الوضعي خاصّيّة جديدة، دون أن يستوجب هذا الأمر أن يفقد أيّ صفة من صفاته التي سبق له اكتسابها والتي تحدّد قيمته.

وعلى هذا الأساس نرى في «تحوّل العلم إلى فلسفة» أن ما يتحوّل في الواقع ليس هو العلم؛ لأنه يظلّ على حاله حين يتحوّل من علم خاصّ إلى علم عامّ؛ ولكن الفلسفة هي التي تتحوّل من باب أولى. فمما لا شك فيه أن هذه الفلسفة تصبح بعد هذا التحوّل أعلى وأرقى صورة عقلية للمعرفة الوضعية، ولكنها تكون جزءاً من هذه المعرفة. لقد قيل إن «كونت» أنكر الفلسفة حين قصرها على مجرد «تعميم أرقى النتائج التي تصل إليها العلوم». ولكن ذلك

تفسير خاطىء لفكرته. فالوظيفة التي قامت بها المذاهب الفلسفية حتى الآن كانت وظيفة ضرورية. ويأمل «كونت» أن يستمر مذهبه في أداء هذه الوظيفة في المستقبل. فبجانب العلم بمعناه الحقيقي، وهو خاصّ دائماً، يجب أن تقوم الفلسفة التي تمثّل «وجهة النظر العامّة». وبهذا الشرط وحده يمكن إخضاع العقول «وتحقيق الاتّساق العقلي التامّ».

وعلى هذا النحو لا تكون الفلسفة مجرد «تعميم لأرقى النتائج التي تصل إليها العلوم»؛ بل يجب أن تتم وحدة العلوم تبعاً لمبدأ عامّ ترتبط جميعها به. ويجب أن تكون الفلسفة بحق «تجميعاً لنتائج التجربة». ولكن هذه الفلسفة، وإن كانت لا تختلط بالعلم فمن الواجب، مع ذلك، أن تكون حقيقية. وكل معرفة حقيقية هي بالضرورة معرفة موضوعية ونسبية. ومجمل القول لا تتضمّن التفرقة بين العلم والفلسفة اختلافاً نوعياً بين هذين النوعين من أنواع التفكير؛ بل يوجد بينهما، على العكس من ذلك، تجانس في المبدأ ووحدة في المنهج.

هذا هو وجه التحديد في مذهب «كونت». فقد كانت المشكلة في نظره تنحصر في الكشف عن مبدأ وحيد عامّ يشمل مجموع الظواهر الحقيقية التي توقفنا عليها التجربة. وقد عثر «كونت» على حلّ هذه المشكلة في اليوم الذي تمّ له فيه تأسيس العلم الاجتماعي. فالواقع أن علم الاجتماع يعمّم المنهج الوضعي، وذلك عندما يمدّ هذا المنهج إلى آخر مجموعة من مجموعات الظواهر الطبيعية التي يصل إليها عقلنا [وهي الظواهر الاجتماعية].

أضف إلى ذلك أنه حين تمّ تأسيسه، كعلم خاصّ، اكتسب لهذا الأمر نفسه صفة العلم العامّ، وصفة الفلسفة تبعاً لذلك. فعلم الاجتماع، على اعتبار خاصّ، سادس العلوم الأساسية وآخرها. ولكنه، على اعتبار آخر، العلم الوحيد، لأنه يمكن النظر إلى العلوم الأخرى. كما لو كانت ظواهر اجتماعية كبرى؛ ولأن جملة ما يقع تحت إدراكنا يخضع للفكرة العليا التي تتمثّل في الإنسانية.

وهكذا تتمّ عملية تحوّل العلم إلى فلسفة. فإذا كان هذا التحوّل يبدأ من تاريخ تأسيس علم الاجتماع فإن هذا العلم الوضعي الأخير لم يعد يسمح لنا، بعد تكوينه، بأن نتصوّر إمكان الحصول على معرفة ذات طابع مطلق بالنسبة إلى أيّ ظاهرة من ظواهر الطبيعة. «فصفة النسبية للمبادىء العلمية لا تنفصل بالضرورة عن الفكرة الحقيقية للقوانين الطبيعية؛ كما أن النزوع الوهمي نحو أنواع المعرفة المطلقة يصاحب، بصفة تلقائية، استخدام الخرافات اللاهوتية أو المبادىء الميتافيزيقية[1]».

وإذا نظرنا إلى الأمر في جملته وجدنا أن موضوع العلم ينطبق ضرورة ـ حسبما يرى «كونت» ـ على موضوع الفلسفة. فكلاهما يعالج مجموعة الحقائق التي تقع تحت حسّنا. والعقل الإنساني لا يفكّر في الفراغ. وكل ما يستطيع أن يستخلصه من ذاته، بدون الاستعانة بالتجربة، وهم محض، ولا قيمة له من الناحية الموضوعية (إن لم يكن سخفاً) فإذا ظلّ العلم متشبثاً بفلسفة ميتافيزيقية فليس

---

(١) Cours, IV, 237.

معنى ذلك إلّا أنه يظلّ يتصوّر الحقيقة بأكملها، أو جزءاً منها، على أنها شيء مطلق، أي أنه يظلّ يجهل أن قدرته تقتصر عن الوصول إلى أبعد من معرفة قوانين الظواهر، وأنه يتشبث بالبحث عن الجوهر والعلّة الأولى أو الغاية فيما يمسّ بعض هذه الظواهر. ولقد أتى على الإنسان حين من الدهر كان يتصوّر فيه الحقيقة بأكملها على هذا النحو، فكانت الفكرة العامّة عن الكون إمّا ميتافيزيقية من جميع نواحيها، وإمّا لاهوتية في بعض أجزائها. ولكن العقل الإنساني أنشأ العلم الوضعي تدريجياً، وبدأ بأبسط الظواهر وأكثرها عموماً، ثم انتقل منها إلى ظواهر أشدّ تركيباً. وفي آخر الأمر ظلّت أشدّ الظواهر تركيباً على الإطلاق، أي الظواهر الأخلاقية والاجتماعية، مستعصية وحدها على الصورة العلمية. فإذا فرضنا أن هذا النوع الأخير من الظواهر أصبح يخضع للطريقة الوضعية كان معنى ذلك اختفاء طريقة التفكير الميتافيزيقية من تلقاء نفسها؛ إذ إنها تغدو بدون موضوع حقيقي. ويستدعي ذلك في الوقت نفسه أن تصبح طريقة التفكير الوضعي عامّة، وهكذا يتمّ تأسيس الفلسفة الوضعية.

وعلى هذا الأساس يمكن تفسير ظاهرتين هامّتين ترتبط كلٌ منها بالأخرى وتحتلان مكاناً هامّاً في تاريخ الفلسفة في القرن الحالي. والحقيقة الأولى هي أن مصير الميتافيزيقا يبدو مرتبطاً أشدّ الارتباط بمصير علم النفس، والأخلاق، وفلسفة التاريخ، والعلوم الأخلاقية بوجهٍ عامّ في حين أن الصلة بين علم الطبيعة مثلاً والميتافيزيقا [أو ما بعد الطبيعة] تبدو واهية للغاية. والحقيقة الثانية هي أن تأسيس علم الاجتماع سبب في تأسيس الفلسفة الوضعية.

فتظلّ الميتافيزيقا حيّة ما دام علم النفس يُثير الجدل حول طبيعة النفس وحول قوانين الفكر، وما دامت الأخلاق تُثير الجدل حول العلّة الغائية للإنسان، وما دامت فلسفة التاريخ تثير الجدل حول الغاية القصوى للإنسانية، بل يبدو، في هذا المجال، أن الميتافيزيقا تفضل المعرفة الوضعية في أنها تستطيع الوصول بالعقل الإنساني إلى مبدأ عامّ عن عالم الحقيقة. ويبدو أنها أكثر صلاحية لذلك إذا لاحظنا سهولة الاتفاق بين وجهة النظر المطلقة ووجهة النظر العامّة، كما أن فكرة الجوهر، أيّاً كانت صورته، تنتهي بسهولة إلى الفكرة العامّة عن وحدة الجوهر. ولكن منذ اليوم الذي نقتصر فيه على البحث عن قوانين الظواهر النفسية، والأخلاقية، والاجتماعية، ونطرح فيه كل فرض يتعلّق بالأسباب والجواهر ـ كما حدث ذلك من قبل في المنهج الذي استخدم في دراسة الطوائف الأخرى من الظواهر ـ فإننا نحقّق ثلاث نتائج في آنٍ واحد وهي: القضاء على الفلسفة الميتافيزيقية وإنشاء العلم الاجتماعي، وتأسيس الفلسفة الوضعية.

وقد بيّن لنا القانون الجوهري لعلم الاجتماع التطوّري أن الحالة الميتافيزيقية ليست إلاّ مرحلة انتقال بين الحالة اللاهوتية والحالة الوضعية؛ إذ إن العقل الإنساني لا يستطيع الانتقال مباشرة من الحالة الأولى إلى الحالة الأخيرة. فالحالة الميتافيزيقية، التي تحتمل عدداً كبيراً من الأشكال والدرجات توصله بطريقة غير محسوسة من إحدى الحالتين إلى الأخرى. والفلسفة الميتافيزيقية تشترك مع الفلسفة اللاهوتية في زعمها أنها تستطيع «تفسير» عالم الحقيقة عن طريق مبدأ أول؛ كما أنها تشترك مع الفلسفة الوضعية

في محاولتها البرهنة على هذه «التفسيرات»، وجعلها تتّفق مع المعلومات الحقيقية التي اكتسبت من قبل فهي تخرج من اللاهوت لكي تنتهي إلى العلم. ولكنها مهما اقتربت من المعرفة الوضعية، فإن مسحتها اللاهوتية الأصيلة لا تُمحى أبداً. وإذا أجبر رجال الميتافيزيقا على الاختيار بين المذهب اللاهوتي والمذهب الوضعي فإنهم يختارون الأول بكل تأكيد. وذلك لأن جوهر الفلسفة الميتافيزيقية ينحصر في نزوعها نحو الحقائق المطلقة؛ في حين أن الفلسفة الوضعية لا تبحث إلاّ عن الحقائق النسبية. وقد عملت الفلسفة الميتافيزيقية على نحو كل فائدة ذاتية لها حين مهّدت الطريق أمام تقدّم العلم الوضعي.

وحينئذ يستطيع «كونت» الإجابة على أولئك الذين يوجّهون إليه اللّوم لأنه لم يحدّد للفلسفة وظيفة خاصّة، بأن مذهبه قد اهتمّ، على العكس، بتحديد الفلسفة وبتكوينها تكويناً أتمّ مما اهتمّ به أيّ مذهب آخر. فالواقع أن الفلسفة الميتافيزيقية لم تكن قطّ إلاّ حلاً وسطاً كان الغرض منه الوفاء على قدر المستطاع بحاجة التفسير اللاهوتي والعلم العقلي. ولكن الفلسفة الوضعية نقيّة خالصة لا تمتزج بها عناصر متنافرة. وهي تخلع على مجموعة التجارب الطابع العقلي الذي نستطيع الطموح إليه، وذلك لأنها تكشف عن القوانين، وبخاصة عن القوانين الأنسيكلوپيدية [العامّة]. ولمّا كانت تجعل الإنسانية الهدف الأسمى لتفكيرنا النظري ولنشاطنا العملي في آنٍ واحد فإنها تزوّدنا بأساس نهائي للأخلاق والسياسة، وبموضوع للديانة. وهكذا تكون الفلسفة الوضعية، في نظر «كونت»، أحقّ

بوصف الفلسفة من الميتافيزيقا؛ لأنها تكفل لنا تجانس المعرفة «والاتّساق العقلي التامّ»، كذلك هي أحقّ بالطابع الديني من الميتافيزيقا؛ لأنها تبيّن لنا في النهاية أن الغاية الحقيقية للذكاء تنحصر في الإخلاص والتفاني للإنسانية.

جـ - موقف الفلسفة الوضعية من الفلسفات السابقة:

إن كل مذهب فلسفي جديد يخضع، بصفة عامّة، لاتجاه مزدوج. فهو يحاول، في آنٍ واحد، أن يقرّر أصالته وأن يجد لنفسه بعض المذاهب السابقة التي تبشّر به. ولذا فإنه ينقد المذاهب السابقة والمعاصرة حتى يصل إلى النتيجة الأولى. فيبيّن أنه أكثر نجاحاً من المذاهب الأخرى في «تجميع نتائج التجربة». ولكنه يجد في الوقت نفسه أن أصوله التاريخية واضحة لا تحتاج أبداً إلى العناء في إثبات تسلسلها.

وتحقّق الفلسفة الوضعية هذا الشرط المزدوج كبقية المذاهب الأخرى. ومع ذلك فهي تحقّقه بالقدر الذي تقتضيه طبيعتها الخاصّة، ويتضمنه تعريف موضوعها. وإذا توخّينا الدقّة في التعبير قلنا إنها لا تأخذ نفسها بمحاولة دحض المذاهب الميتافيزيقية التي تعتقد أنها ستحلّ محلها، وهي المذاهب التي تقاومها. إن هذه المذاهب أمينة على مبدئها عندما تحاول دحض الفلسفة الوضعية. ولكن هذه الفلسفة أمينة على مبدئها عندما لا تسلك سبيل المذاهب السابقة. ويكفيها أن «تحدّد مكان» هذه المذاهب في التطوّر العامّ للعقل البشري، وأن تبيّن، وفقاً لقانون هذا التطوّر، كيف أن نفس

الضرورات التي أدّت إلى وجودها تؤدّي أيضاً إلى اختفائها. لقد أدّت هذه المذاهب وظيفتها وانتهى دورها. فلا أهمية إذن للمحاولات التي تقوم بها لتمدّ أجل حياة في دور الاحتضار: إن الحالات التي يمتدّ فيها هذا الأجل تستطيع تعطيل سير التقدّم ولكنها لا توقفه. ولذا فإن الفلسفة الوضعية هي الفلسفة الوحيدة التي يمكن أن تكون حكماً عادلاً كل العدل تجاه خصومها فهي، كما يقول «كونت» لا تلتزم «موقف النقد تجاه الماضي». وإذا أرادت أن تثبت أقدامها فإنها في غير حاجة إلى القتال وإلى استخدام العنف في احتلال مكان المذاهب الفلسفية السابقة. فهي تحدّد موضع جميع المذاهب من الوجهة التاريخية: أما هي فإنها تحدّد مكانها لنفسها. وهي تستعيض عن الطريقة المجرّدة في الجدل بطريقة النشأة التاريخية.

حقاً إن «كونت» يعترف بسلسلة طويلة من المفكّرين الذين سبقوه حقيقة، وساهموا في تقدّم التفكير الوضعي، وقد انحدر هؤلاء في اتجاهين مختلفين هما اتجاه الفلسفة واتجاه العلم، ابتداء من «أرسطو» و«أرشميدس» حتى «كوندرسيه» و«جال». ولكن هذا لا يحول دون أن تنظر الفلسفة الوضعية إلى نفسها على أنها ورثت جميع المذاهب الفلسفية، حتى تلك المذاهب التي عارضت مبدأها أعظم معارضة ذلك لأن هذه المذاهب الأخيرة تشبه غيرها من المذاهب في أنها لحظات ضرورية في التقدّم الذي كان يجب أن يُفضي إلى المذهب الوضعي.

وهكذا إذا نظرنا إلى علاقة هذا المذهب بالتفكير النظري

الميتافيزيقي الذي سبقه وجدنا أنه لا يدحض هذا التفكير، لأنه لا يجد ضرورة لذلك؛ بل لأنه لا يستطيعه. ولكنه لا يرتضي هذا التفكير الميتافيزيقي كجزء منه؛ لأنه لا يستطيع إدماجه فيه دون تناقض صريح ومع ذلك فإنه يصدر عن هذا التفكير بالقدر الذي يصدر فيه عن العلم بمعنى الكلمة. وهذا هو ما اعترف به «كونت» نفسه. وإذن فَفِيمَ تنحصر العلاقة بين الفلسفة الوضعية وبين المذاهب السابقة إذا كانت هذه الفلسفة لا تحارب تلك المذاهب ولا ترتضيها؟ـ إن الجواب على ذلك هو أنها تحوّل وجهة نظر تلك المذاهب، فتعرض ما درسته المذاهب السابقة من وجهة النظر المطلقة عرضاً يتّفق مع وجهة النظر النسبية.

ولقد شهدنا، في أثناء هذا الكتاب، كيف حوّر «كونت»، مراراً وجهة النظر المطلقة في المذاهب السابقة إلى وجهة النظر النسبية. وربما كانت هناك بعض الجدوى في أن نُورِد ملخّصاً لهذا التحوير. ومع ذلك فنحن لا نزعم أن هذا الملخّص وافٍ.

الفلسفة الميتافيزيقية	تغيير وجهة النظر في المذهب الوضعي
١ ـ التفرقة بين القوة والفعل [أوسطو].	١ ـ التفرقة بين وجهة النظر الخاصّة بالاستقرار ووجهة النظر الخاصّة بالتطوّر؛ وبين فكرة النظام وفكرة التقدّم.

الفلسفة الميتافيزيقية	تغيير وجهة النظر في المذهب الوضعي
٢ ـ مبدأ الغائية.	٢ ـ مبدأ شروط الوجود.
٣ ـ نظرية القوى الفطرية.	٣ ـ تعريف الطبيعة الإنسانية بأنها ثابتة؛ التطوّر لا يخلق شيئاً ولكنه يُظهر القوى التي كانت كامنة في هذه الطبيعة.
٤ ـ فكرة الكون.	٤ ـ فكرة العالم.
٥ ـ كل الظواهر في الكون يؤثّر بعضها في بعض تأثيراً عامّاً.	٥ ـ الفكرة القائلة بأن الإنسانية هي الفكرة العامّة الوحيدة حقيقة؛ لأن شروط وجود المجتمعات الإنسانية لا ترتبط ضرورة بقوانين تركيبنا العضوي فحسب، بل ترتبط كذلك بكل القوانين الطبيعية والكيميائية التي يخضع لها كوكبنا، وبالقوانين الميكانيكية للمجموعة الشمسية.
٦ ـ النظرية الأرسطوطاليسية عن العلم (المعرفة عن طريق الأسباب والمنطق) والنظرية الديكارتية (المعرفة القياسية التي تبدأ من الحقائق الأوّلية)	٦ ـ ينحصر العلم في الاستعاضة عن مجرد ملاحظة الظواهر بالتكهّن العقلي.
٧ ـ مبادىء الرياضة قضايا تركيبية سابقة للملاحظة (كانت).	٧ ـ الهندسة والميكانيكا علوم طبيعية، ولا يستطيع الجبر المحض أن يقرّر مبادئهما.

الفلسفة الميتافيزيقية	تغيير وجهة النظر في المذهب الوضعي
٨ ـ نظام الكون أساس للنظام الأخلاقي (الرواقيون، سبينوزا، ليبنز).	٨ ـ إن مجموعة قوانين العالم الذي يعيش فيه الإنسان هي المنظِّم الخارجي لسلوكه.
٩ ـ هناك حكمة إلّهية تعمل على توجيه تاريخ الإنسانية.	٩ ـ يتمّ تطوّر الإنسانية وفقاً لقانون خاصّ.
١٠ ـ إن فكرة القانون الطبيعي لا تتضمّن بالضرورة المذهب الحركي (mecanisme).	١٠ ـ لا يمكن إرجاع مختلف أنواع الظواهر الطبيعية بعضها إلى بعض، ومع ذلك فإنها تتجه نحو هدف واحد. تزيد ثروة الظواهر الحقيقية لدى ظهور كل مرتبة جديدة.
١١ ـ نظرية «خلود النفس».	١١ ـ نظرية «الوجود الذاتي» أو «الخلود في شعور الآخرين».
١٢ ـ الدين المطابق للعقل.	١٢ ـ العلم الوضعي عن الإنسانية.

ومن الممكن أن يمتدّ هذا الجدول بسهولة. وهو يبيّن لنا، مرة أخرى، أن الثورات الحاسمة بحسب الظاهر في تاريخ الفلسفة، أو في التاريخ العامّ على حدٍّ سواء، لا تنحصر نتائجها في هدم الماضي بقدر ما تنحصر في تحويره. وعلى هذا النحو أمكن أن تبدو فلسفة «كانت» كما لو كانت مضادّة كل التضادّ لفلسفة «ليبنز» ومع ذلك، فإنّا نرى أن الميتافيزيقا لدى «ليبنز» توجد بأسرها تقريباً لدى

«كانت». وقد احتفظ «كانت» من هذه الميتافيزيقا الاعتقادية بفكرة المذهب، ورفض الطابع الاعتقادي. وقد كان ذلك المسلك في الواقع غاية في الأهمية. كذلك كثيراً ما يعرض بعضهم الفلسفة الوضعية كما لو كانت إنكاراً صريحاً للفلسفة التي سبقتها. ولكن إذا حقّقنا الأمر كدنا نجد دائماً نفس المشاكل في كلتا الفلسفتين، وكثيراً ما نجد كذلك أنهما تحلّان هذه المشاكل حلولاً متشابهة. وهنا نرى أيضاً أن الأمر بصدد تحوير لوجهة النظر، وهذا التحوير في الحقيقة خطير جداً بسبب كلّ ما يتضمنه من نتائج.

وكثيراً ما ترجع الأخطاء في التأويل إلى عدم الرجوع إلى التاريخ. ومتى صِيغت هذه الآراء الخاطئة، وارتضاها الرأي العامّ. فمن العسير تصحيحها. ولا بدّ من انقضاء زمن طويل حتى تبدو أوجه الشبه العميقة التي تحجبها أوجه الخلاف السطحية. فقد ظلّ «كانت» سنوات طويلة يُعدّ في فرنسا ـ بحُسن نيّة ـ من الشكّاك. وكان هؤلاء الذين ينقدونه لا يتصوّرون أنه من المستطاع أن يقلع المرء عن المذهب الاعتقادي الميتافيـزيقي، دون أن يؤدّي ذلك، في الوقت نفسه إلى التخلّص من النظريات التي تشكّل بها هذا المذهب قبل «كانت». وبالمثل بدا مذهب «كونت» في نظر معظم خصومه بمظهر الإنكار الصريح للفلسفة؛ لأنه كان يبدو لهم أن مصطلح «فلسفة» يتنافى مع مصطلح «نسبي» ولكن هذا المذهب الذي يُعَدّ مجهوداً لتحقيق وحدة العقل و«الاتّساق المنطقي التامّ» من وجهة نظر العلم الوضعي يُفضي، في حقيقة الأمر، إلى تحديد المشاكل التقليدية في صورة تتفق مع روح عصرنا.

د ـ مستقبل العلوم الأخلاقية والاجتماعية:

إذا كانت صلة التسلسل التاريخي بين فلسفة «كونت» وبين المذاهب السابقة شديدة الظهور فليس معنى ذلك أن هذه الفلسفة لم تأتِ بجديد. فعلى العكس من ذلك، نرى أن «تحوير» المشاكل، والمجهود المستمر للاستعاضة بوجهة النظر النسبية عن وجهة النظر المطلقة يفضيان إلى نتائج خطيرة تمتدّ آثارها الهامّة إلى أبعد الميادين. ولقد بدا بعض هذه النتائج مباشرة فساعد أول الأمر في اطّلاع الجمهور على خصائص الفلسفة الوضعية. أما النتائج البعيدة التي لم تكن أقلّ أهمية من الأولى فقد استغرقت زمناً طويلاً حتى بَدَت للعيان. وكانت النتائج السلبية هي وحدها تقريباً النتائج التي استرعت الانتباه بادىء ذي بدء. فبَدَا أن الخاصيّة الجوهرية في الفلسفة الجديدة تنحصر في إنكار مشروعية ـ بل إمكان ـ الميتافيزيقا في جميع أشكالها: كعلم النفس العقلي، والنظرية الفلسفية في المادة والحياة، واللاهوت العقلي وهلمّ جرًا. كما بدا أنها تنكر علم النفس الذي يستخدم طريقة التأمّل الباطني، وعلم الأخلاق في صورته التقليدية وكذلك المنطق. وفي الجملة كانت هذه الفلسفة تستبعد جميع الأجزاء التي كان يتألّف منها «برنامج الفلسفة» واحداً بعد آخر. وهكذا بدا أن ذلك المذهب الذي اتخذ لنفسه اسم المذهب «الوضعي» كان مذهباً سلبياً بصفة خاصّة.

ومع هذا فإن هذا السلب كان لا ينصبّ، في الحقيقة، إلاّ على فكرة «العلوم العقلية أو الفلسفية» المزعومة. وقد عابَ «كونت»

على هذه العلوم ما كان يطلق عليه «أرسطو» اسم «البحث عمّا لا جدوى فيه». ولمّا طبّق مبدأ النسبية بدقّة رفض التسليم بأيّ شيء مطلق. وحينئذ كان على أتمّ وفاق مع نفسه عندما رفض قبول المذاهب التي كانت تعتمد على مبادىء ميتافيزيقية. ولكن ما أبعد هذا الجانب السلبي التامّ في فلسفته عن أن يكون الجانب الذي يوقفنا على حقيقة تلك الفلسفة على خير وجه. وحسبنا قول «كونت»: «إن المرء لا يهدم إلاّ ما يستطيع استبداله بغيره».

فلم يكن هدفه إذن هو هدم العلوم النفسية والأخلاقية والاجتماعية، وإنما العمل على تغيير وجهة نظرها. ولقد سبق أن رأينا أن الفلسفة الوضعية لا تنكر إمكان وجود علم النفس؛ بل تقرّر، على عكس ذلك، أن الظواهر النفسية تشبه الظواهر الأخرى في أنها تخضع لقوانين، وأنه يجب البحث عن هذه القوانين باستخدام المنهج الوضعي. وهي لا ترفض إلاّ علم النفس لدى أصحاب نظرية المعاني باعتبار أنه علم تجريدي، وعلم النفس الذي قال به «كوزان» باعتبار أنه ميتافيزيقي. وهي تطمح إلى أن يتّخذ علم النفس، حيال الظواهر التي يدرسها، نفس المسلك الذي يتّخذه عالم الحياة أو عالم الطبيعة [كلٌ تجاه موضوع بحثه]، وإلى وجوب الحذر بكل عناية من كل بحث في السبب أو في الجوهر، وإلى ضرورة اطّراح كل فكرة ميتافيزيقية أو خلقية مبيّتة. وفي هذه الحال يمكن إنشاء علم لدراسة الظواهر النفسية. ومع هذا فلن يستطيع ذلك العلم دراسة أسمى الوظائف العقلية إلاّ في «الكائن العامّ» أي الإنسانية. ويستطيع المرء ـ لو أراد ـ أن يطلق على هذا العلم اسمه

التقليدي، وإن كان الفارق بينه وبين علم النفس القديم هو الفارق بين علم الكيمياء وبين كيمياء الشعوذة.

ويُفضي مثل هذا التحوير إلى نشأة علم الاجتماع. وهنا أيضاً نجد أن الشرط الضروري في المعرفة العلمية للظواهر والقوانين هو أن يتخذ العقل مسلكاً جديداً تجاه هذه الظواهر. فيجب أن نحدّد مسلكنا منها تبعاً لما تنطوي عليه من أشياء تهمّنا بصفة ذاتية، وأن نفحصها من جهة ما تحتوي عليه من «عناصر اجتماعية بمعنى الكلمة» كما يفعل عالِم وظائف الأعضاء الذي يدرس ما تحتوي عليه ظواهر الكائن العضوي من «عناصر بيولوجية بمعنى الكلمة». وقد كان «دوركايم» ـ وهو الخليفة الحقيقي لأوجيست كونت ـ مُحِقّاً عندما رأى أن هذا هو الشرط الذي يمكن أن يوجد علم الاجتماع الوضعي دونه. فعلم الاجتماع لا يكتسب صفة العلم إلاّ إذا كانت هناك ظواهر اجتماعية بالمعنى الحقيقي لهذا المصطلح، وإلاّ إذا كانت خاضعة لقوانين خاصّة، بصرف النظر عن القوانين الطبيعية العامّة التي تخضع لها أيضاً. ولن يوجد هذا العلم حقيقة إلاّ إذا كانت هناك خواصّ موضوعية ثابتة تميّز هذه الظواهر تمييزاً كافياً عن الظواهر المسمّاة بالظواهر النفسية.

فمنذ الآن نرى أن علم النفس الوضعي قد نشأ بالفعل. أما علم الاجتماع الوضعي فهو في طريق نشأته. كذلك يتشكّل كلٌ من علم اللغة، وعلم الأديان، وتاريخ الفن بصورة وضعية. ولا شك في أن المرحلة التي بدأت والتي لا نشهد سوى بواكيرها سوف تمتدّ إلى حدٍّ أبعد مما نظن. وهي تقتضي التفرقة، ولو بصفة مؤقتة في الأقل،

بين المصلحة العلمية والمصالح السياسية والأخلاقية والدينية. ولقد تحقَّقت هذه التفرقة فيما يمسّ جانباً كبيراً من معرفتنا. أما في الجوانب الأخرى فما زالت لا تروق في نظر معظم العقول التي تخضع لعادات عقلية قد مرّت بها قرون عديدة. وإنّا لنألف الآن التفكير النظري المجرّد في الطبيعة الفيزيقية أو الكيميائية تفكيراً منزّهاً تماماً عن الغرض فيما يتعلق بالعواقب الميتافيزيقية التي تترتّب على النتائج التي سنهتدي إليها؛ وذلك لأننا على يقين من أن قوانين هذه الظواهر لا تفضي بالضرورة إلى أيّ نتيجة من هذا القبيل، أو أنها يمكن أن تتّفق - دون اكتراث على وجه التقريب - مع المذهب الميتافيزيقي الذي يحلو لنا أن نرتضيه دون غيره من المذاهب. فما وجه «دلالة» علم الطبيعة، وعلم الكيمياء، وعلم التاريخ الطبيعي فيما يتعلق بمصير الإنسان أو العلّة الأولى للكون؟ لا شيء. وإنّا لا نفكّر في أن ندهش لهذا الأمر. فنحن نقضي بأن هذه العلوم مطابقة لتعريفاتها إذا كانت تطلعنا على قوانين الظواهر، وإذا أتاحت لنا معرفة هذه القوانين أن نؤثّر بطريقة عقلية وفعّالة في مجرى الطبيعة، وذلك داخل حدود معينة.

فهل انتهينا إلى نفس هذه المرحلة فيما يتعلّق بعلم النفس والعلوم الأخلاقية أوَ إن هناك ما يدعو إلى الشك في ذلك؟ إنْ لاسم «العلوم الأخلاقية» دوراً كبيراً في هذا الصدد. ونحن لا نستطيع أن نحول دون أنفسنا ودون التفكير في أن العلوم «تدلّ» على شيء خارج عن موضوعها. وما زال علم النفس في عدد كبير من المدارس في القرن الحالي طريقاً يقود إلى الميتافيزيقا. وفيه من روحانية النفس وخلودها موضع اهتمام مباشر. ولقد وجد علم

الاقتصاد الدور التقليدي ـ بصفة شعورية يختلف وضوحها قلّةً أو كثرةً ـ أنه «يدلّ» في مشروعية النظام الرأسمالي في العصر الحديث، فعرض هذا النظام على أنه مطابق للقوانين الطبيعية. أما المذهب المادّي التاريخي الذي قال به «ماركس» إنه «يدلّ» على ضرورة المذهب الجماعي، فكثيراً ما يستخدم التاريخ في خدمة الأعمال الوطنية أو الأحزاب السياسية.

وتنحصر الفكرة الموجّهة لدى «كونت» ـ وهي فكرة خصبة وجديرة بالتفكير إلى حدٍّ كبير جداً ـ في أن العلوم التي تُفهَم على هذا النحو ما زالت في مرحلة طفولتها، وليست جديرة بأسمائها. وينبغي لهؤلاء الذين يكرّسون لها جهودهم على أن يبدأوا بإقناع أنفسهم أنها لا تشهد في صالح المذهب الروحي أكثر مما تشهد في صالح المذهب المادّي [في علم النفس]، وأنها لا تعضد حماية التجارة أكثر مما تعضد حرية المبادلة [في علم الاقتصاد السياسي]، كما أن علم الكيمياء يشهد في صالح وحدة الجواهر أو تعدّدها في الكون. وفي وسع هؤلاء أن يشهدوا زوراً على مدرسة العلوم الأكثر تقدماً، حتى يفرّقوا بين موضوع البحوث العلمية وبين المسائل الميتافيزيقية أو العملية. وسيرى هؤلاء أن العقل الإنساني لم يقم أيضاً بتقرير هذه التفرقة في دراسة الطبيعة غير العضوية والطبيعة الحيّة. لقد ظلّ زمناً طويلاً لا يستطيع التفكير في الظواهر الطبيعة إلاّ بطريقة دينية ولولا ما بذله العلماء والفلاسفة اليونانيون من جهود جديرة بالإعجاب في هذه الناحية لكان من المحتمل أن نظلّ في تلك المرحلة حتى اليوم، ولكان على الفلسفة الوضعية أن تنتظر اللحظة التي تولد فيها. أما اليوم فقد ولدت هذه الفلسفة، وهي الوضعية

ـ حتى تثبت أقدامها بصفة نهائية ـ أن تصبح الطبيعة الإنسانية، فردية كانت أم اجتماعية، موضوعاً لعلم مُنَزّه عن المصلحة العملية، كما هي الحال فيما يتعلّق بعلم الطبيعة وعلم الحياة. وعند ذلك فقط يمكننا القول بأن «العلوم الاجتماعية» قد نشأت بصفة نهائية.

وفي الحقيقة لمّا كان موضوع هذه العلوم هو نفوسنا الخاصّة، على نحوٍ ما، فإنه يبدو من الغريب أن ننظر إلى هذا الموضوع نفس النظرة التي نوجّهها إلى الأملاح أو الأجسام البلّورية، فما زلنا نصرّ على اعتقاد أن كل معرفة من هذا القبيل تتضمن، بمجرد تحصيلها، تطبيقات عاجلة على حالتنا الاجتماعية وعلى سلوكنا. ولكن ليس ذلك إلّا وهماً. أليس الوسط الذي نعيش فيه والقوى التي تؤثّر فينا من الخارج ذات أهمية بديهية كبرى في حياتنا؛ بل في بقائنا اللذين يتوقفان على هذا الوسط في كل لحظة؟ وبالرغم من هذه الأهمية فإنّا نسعى وراء المعرفة العلمية المجرّدة المحضة التي توقفنا على القوانين؛ لأننا نعلم أن تأثيرنا في القوى الطبيعية بطريقة فعّالة يتوقف على العلم. كذلك نفرّق بين علم وظائف الأعضاء وبين فنّ العلاج والطب. وستتوقف التربية والاقتصاد الوطني والسياسة، وجميع الفنون الاجتماعية في جملة القول، على العلم النظري الذي يدرس الطبيعة الفردية والاجتماعية للإنسان، وذلك بعد أن ينشأ هذا العلم عن طريق منهج وضعي بحت، وعندما لا يبحث عن شيء آخر «يبرهن عليه» سوى القوانين.

وربما كان هذا عملاً يتطلب قروناً عديدة. فنحن لم نشهد منه سوى بداياته الأولى ولم نكوّن بعد لأنفسنا إلّا فكرة غامضة عن

السياسة التي تقوم على أساس العلم ونحن لا ندري ما النتائج التي سيُفضي إليها يوماً ما علم النفس الفردي وعلم النفس الاجتماعي إذا أصبحا علمين وضعيين. ولقد سبق «كونت» غيره إلى نتائج ما كان من الممكن التنبؤ بها مباشرة. وتلك صفة أخرى تجمع بينه وبين «ديكارت» الذي سبق أن قارنّاه به في مناسبات عديدة. فإن «ديكارت» لمّا تخيّل مثالاً رياضياً أعلى للعلم الطبيعي صوّر لنفسه مشكلات الطبيعة ـ وبخاصة الطبيعة الحيّة ـ على نحو أقل تعقيداً مما هي عليه بكثير. أما اليوم فإن علماءنا لا يجرأون على أن يضعوا لأنفسهم مسائل بيولوجية كان حلّها يبدو أمراً هيّناً في نظره. كذلك فعل «كونت». فإنه لمّا سلّم بأن الظواهر الأخلاقية والاجتماعية يجب أن تكون موضوعاً لعلم كشأن ظواهر الطبيعة غير العضوية والطبيعة الحيّة ـ اعتقد أن هذا العلم الجديد قد أحرز، عن طريق بحوثه الخاصّة، تقدّماً يفوق بكثير ما أحرزه بحسب الحقيقة ـ.

ومن اليسير تفسير خطأه. فقد كان شديد اللهفة على البدء «بإعادة التنظيم الاجتماعي» الذي بنى فلسفته من أجله. ثم لمّا كوّن لنفسه فكرة عن العلم الاجتماعي اضطر إلى إقناع نفسه بأن الكشف عن القانون الديناميكي الكبير ـ وهو قانون الحالات الثلاث ـ كافٍ في تأسيس هذا العلم نهائياً. ففي نظره أن «أهم الخطوات قد تمّت بالفعل». والآن يرى علماء الاجتماع أن عليهم أن ينشئوا هذا العلم بأسره تقريباً. وهنا أيضاً قد تفيدنا المقارنة بين «ديكارت» و«كونت» مرة أخرى. فإنّا نستطيع التفرقة، دون مشقّة كبرى، في إنتاج كلٍّ منهما بين نصيب العالم بالمعنى الصحيح وبين نصيب الفيلسوف. «فكونت» عالِم اجتماع بنفس القدر الذي يُعَدّ فيه «ديكارت» عالِم

طبيعة. ولقد لقيت فروضهما نفس المصير الذي لقيته سائر البحوث العلمية التي عرض «كونت» تطوّرها الضروري عرضاً بارعاً. أما القسم الآخر من إنتاجهما، وهو ذو طابع أشدّ عموماً، فإنه يتّصف بخصائص أكثر دواماً، وبهذا المعنى نستطيع القول بأن فلسفة «كونت» النظرية - إذا نحن استثنينا ما تحتوي عليه من فروض سياسية ودينية تنتمي إلى نوع آخر من البحوث - ما زالت تنمو وتؤثّر حتى في هؤلاء الذين يحاربونها.

ثبت المراجع العربية

١ ـ تاريخ علم الاجتماع، جاستون بوتول.
٢ ـ تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم.
٣ ـ عبقريات ابن خلدون، علي عبد الواحد وافي.
٤ ـ علم الاجتماع ومدارسه، مصطفى الخشّاب.
٥ ـ مبادىء علم الاجتماع، السيد محمد بدوي.
٦ ـ نظرية علم الاجتماع، تياشيف، ترجمة محمد الجوهري وآخرون.
٧ ـ المدخل إلى علم الاجتماع، غريب سيّد أحمد وآخرون.
٨ ـ دراسات في علم الاجتماع والأنثربولوجيا، محمود عودة النشّار.
٩ ـ خطابات إلى ڤالا، أوجست كونت

تمّ فهرس المراجع العربية

بحمد الله والصلاة والسلام على رسول الله

وعلى آله وأصحابه أجمعين

ثبت المراجع الاجنبية

1 - J.H.Abraham.
2 - Ibid.
3 - Roymond Aron.
4 - Revue occidentale, 1881. La synthese subjective.
5 - Correspondance de J.S.Mill etde conte letter de comte du juillet 1845.
6 - Course, v. 345.
7 - Pol. pos.
8 - Ouivcutlaire L'arage, lait la béte.
9 - Catéchisme positivistcp
10 - Lettresavaiat - 15 Mai - 1818.
11 - Discours sur L'Esprit positif.
12 - Dialogues sur la Religion naturelle, vllr.
13 - Politique positive, Iv Appendice.
19 - Novum organun, Becon.
15 - Discour de la méthode.
16 - Par élimintation.
17 - Pereface du traité buvide.

تمّ فهرس المراجع الأجنبية

بحمد الله والصلاة والسلام على رسول الله

وعلى آله وأصحابه أجمعين

الفهرس